Octavio da Cunha Botelho

As Controvérsias nas Definições de Religião

Edição Eletrônica
2022

Dedicado à minha mãe, *in memoriam.*

Sumário

PARTE I: O QUE É RELIGIÃO?

Introdução

A princípio parece uma tarefa fácil definir o que seja a religião, uma vez que se trata de algo tão conhecido e comum na sociedade, sobretudo quanto se tenta defini-la dentro dos limites das noções que alguém possui da mesma, com base apenas em sua experiência de convívio ou de prática no seu meio. Entretanto, a tentativa se complica quando se percebe que a maneira na qual um religioso a define diverge, em muitos pontos, das maneiras nas quais outros a definem, quer seja a definição do historiador, do sociólogo, do psicólogo, do antropólogo, do filósofo, do místico, do teólogo, etc. O desafio se torna ainda maior, para alguns até impossível, quanto o objetivo de definir leva em conta as religiões em geral, atuais e do passado, tentando encontrar os elementos essenciais e comuns a todas. Pior ainda quando se percebe que a religião não é estática, mas sim dinâmica, portanto sujeita a muitas transformações, o que faz com que seja entendida de maneira diferente em cada época e contexto cultural. Daí que a religião é, portanto, um assunto fácil de ser usado no discurso, porém difícil de ser definido com precisão e abrangência.

Apesar da dificuldade, o número existente de definições é imenso. Para se ter uma idéia da diversidade, James H. Leuba reuniu e analisou em seu livro *A Psychological Study of Religion*, de 1912, cerca de 50 definições diferentes (p. 23-54 e 339-64) e, de lá para cá, o número aumentou consideravelmente com o surgimento de novas

definições. Coletâneas mais recentes com significados bem variados são encontradas em *O Que é Religião?* de Robert Crawford (p. 13-4) e em *Introduction to the Study of Religion* de Hilary Rodrigues e John S. Harding (p. 04-6). Algumas destas definições serão analisadas mais adiante. Entretanto, é preciso notar que, a rigor, muitas das definições que Leuba analisou, bem como as que surgiram posteriormente, podem ser desconsideradas, haja visto que não reproduzem o sentido do que a religião é estritamente, bem como são contempladas de uma perspectiva muito unilateral, já que a grande maioria é de autores que só conheceram o Cristianismo. Ademais, em muitos casos, não são definições técnicas intencionalmente elaboradas, mas apenas esclarecimentos resumidos através de frases breves, destacados do contexto de uma explicação maior, algumas vezes de forma metafórica, onde o autor tentou resumir ao leitor o que entende por religião. De modo que elas podem ser, às vezes, amplas em demasia tal como: “religião é um modo de vida”, ou uma metáfora repudiante tal como: “religião é um vírus” (Richard Dawkins), ou uma afirmação mordaz: “religião é uma filha da Esperança e do Temor, que explica à Ignorância a natureza do Desconhecido” (Ambrose Bierce em *The Devil’s Dictionary*), ou o delírio de um religioso deslumbrado: “religião é um sentimento do numinoso, do *mysterium tremendum et fascinans*” (Rudolf Otto), ou um diagnóstico psicopatológico: “religião é uma neurose” (Sigmund Freud), ou poeticamente escapista: “a religião não se deixa explicar... a religião é que interroga o homem”

(Keiji Nishitani) ou até mesmo o efeito do sintoma de isolamento: “religião é o que o indivíduo faz com a sua solidão” (Alfred N. Whitehead).

Sendo assim, este estudo pretende expor e analisar as dificuldades para se definir a religião, como um fato cultural presente em todas as partes do mundo e em todos os momentos da história humana, pois parece que nunca houve um povo sem religião. Ademais, examinar algumas definições que me parecem consideráveis e, em seguida, sugerir, sem pretensões solucionadoras ou definitivas, pelo menos um conceito operacional, através de uma descrição resumida, utilizando-se do desenvolvimento alcançado pelos autores das definições e descrições precedentes. Contudo, antes de penetrar neste assunto controvertido, será oportuno informar a origem e o desenvolvimento da palavra religião, bem como apontar o contexto cultural no qual foi moldado o seu significado.

Etimologia e desenvolvimento

A palavra religião é uma apropriação pelo Cristianismo do termo latino *religio,* o qual, até o ponto que seja possível identificar, não possuía equivalente semântico nas línguas de outras culturas fora da Europa cristã até a expansão europeia a partir do século XV. Não se tem, nem mesmo, informação de que os antigos gregos tiveram um vocábulo correspondente ao *religio* dos latinos. Os chineses não conheciam nada semanticamente igual até recentemente. Julia Ching observa: “a palavra religião (*Tsung-chiao*) não existia no vocabulário chinês até o final do século XIX, quando foi introduzida através das traduções japonesas de obras e terminologia europeias” ... “Antes disto, o costume era representar as doutrinas (*Chiao*) das várias linhagens intelectuais e espirituais como ensinamentos religiosos e filosóficos, uma vez que não havia clara distinção entre ambos” (Ching, 1993: 02). O mesmo aconteceu com a cultura indiana. Os indianos só vieram a conhecer a palavra religião com a chegada dos missionários cristãos durante a dominação britânica na Índia. A palavra sânscrita que mais se aproxima ao significado de religião é *Dharma*, porém trata-se apenas de uma aproximação semântica, uma vez que possui significados mais diversificados que o de religião e, estritamente falando, está mais para o sentido de um “modo de vida de acordo com a lei divina”. No budismo a palavra *Dharma* foi utilizada com outros significados, cujo mais próximo é o sentido de doutrina (para conhecer

uma discussão mais aprofundada do assunto, ver: Nye, 2003: 14-5).

A etimologia de *religio* no Latim é controvertida. O sentido utilizado antes do surgimento do Cristianismo era o de "tremor supersticioso", ou "superstição", depois evoluiu para "escrúpulo" e "receio de consciência". O orador Cícero, em sua obra *De Natura Deorum* (A Natureza de Deus – II.72), 45 e.c[1], explica assim a etimologia da palavra: "pessoas que gastam dias inteiros em oração e sacrifício para assegurar que seus filhos devam sobreviver a eles foram denominados "supersticiosos" (de *superstes*, um sobrevivente), e a palavra mais tarde adquiriu uma aplicação mais ampla. Aqueles, por outro lado, que cuidadosamente revisavam e, por assim dizer, retraçavam toda a tradição de ritual foram chamados "religiosos", de *relegere* (retraçar ou reler), como elegante, de *eligere* (selecionar), diligente (de *diligere* – cuidar), inteligente (de *intellegere* – compreender), pois todas estas palavras contêm o mesmo sentido de "escolher" (*legere*), que está presente nos religiosos. Por isso, "supersticiosos" e "religiosos" vieram a serem termos de censura e aprovação respectivamente" (Cicero: 2000, 193). Para Macróbio (séc. V e.c.), a palavra deriva do verbo latino *relinquere*, que significa "conservar", "manter", ou seja, algo que foi deixado pelos antepassados.

Com a difusão do Cristianismo pelo Império Romano, os cristãos apropriaram da palavra *religio*

---

[1] O critério de abreviatura das datas aqui será o mais utilizado nos livros sobre história geral das religiões, ou seja: "a.e.c." (Antes da Era Comum) no lugar de a.C. (antes de Cristo); e "e.c." (Era Comum) no lugar de d.C. (depois de Cristo).

e, primeiro Tertuliano (160-220 e.c.) e depois Lactâncio (250-320 e.c.) apontaram a origem de *religio* no verbo latino *religare*, ou seja, “religar”, argumentando que a religião é um laço que religa os seres humanos a deus. Num primeiro momento, Agostinho de Hipona (séc. IV e.c.), em seu livro *A Cidade de Deus*, sugeriu a derivação em *reeligere*, “reeleger”, alegando que através da religião a humanidade reelege de novo deus, do qual se tinha separado. Mais tarde, na obra *De Vera Religione*, Agostinho retoma a interpretação de Tertuliano e Lactâncio que entendiam a religião como uma relação de “religar” (Wilges, 2002: 15). Porém, alguns autores (Conte-Sponville, 2007: 22 e Taliaferro, 1998: 21-3) entendem que esta re-ligação não é no sentido do homem com deus, e sim uma ligação social entre os membros da comunidade religiosa. Esta última hipótese me parece improvável, uma vez que seria um despropósito os antigos atribuírem um sentido para a religião que não a diferenciasse de outras formas de organização comunitária. Enfim, o sentido de religar, para o verbo *religare*, é o mais comumente aceito, portanto o significado de *religio* mais utilizado pelos autores é re-ligação.

Independente da etimologia, a palavra religião (*religio*) foi, desde o fim da Antiguidade e pela Idade Média, gradativamente assumindo um significado tal, à medida que assimilava as características peculiares do Cristianismo ou das crenças monoteístas (Judaísmo e Islamismo). Então, conforme os cristãos foram tomando conhecimento de tradições diferentes, a denominação religião foi aos poucos sendo estendida às outras crenças. De modo que,

quando da expansão colonial europeia para a África, América e Ásia, no século XV, os missionários cristãos tomaram contato e conviveram longamente com crenças, até então conhecidas apenas através de relatos de segunda mão e de informações imprecisas, algumas menos elaboradas (crenças e cultos da África e da América pré-colombiana) e outras mais sofisticadas (Budismo, Hinduísmo, Taoísmo, Confucionismo, etc.). O projeto dos missionários na ocasião, além da missão proselitista, era conhecer estas crenças e compará-las com o Cristianismo. Inicialmente, com a ausência de um nome apropriado, os missionários preservaram a denominação de religião para estas crenças, na expectativa de encontrarem nelas, com o subsequente aprofundamento do conhecimento, as mesmas características e estruturas que moldaram historicamente a religião cristã, ou seja: um livro básico e comum (tal com a Bíblia para os cristãos), uma profissão de fé (tal como um credo), uma organização central com uma hierarquia eclesiástica, um líder maior (tal como o papa), uma ênfase na ortodoxia (crença correta), uma rigorosa censura exegética (com um Índex de heresias), etc. Então, quando se começou a perceber as dimensões das diferenças entres estas doutrinas e o Cristianismo, com o aprofundamento da pesquisa, a denominação já estava tão consolidada e disseminada que não era mais possível voltar atrás. Consequentemente, cultos africanos e da América pré-colombiana, Budismo, Hinduísmo, Taoísmo, Confucionismo, Xintoísmo, Jainismo, etc., continuaram a serem reconhecidos como religião na Europa. Daí a dificuldade atual

de se definir religião, pois não é um termo que se originou e se desenvolveu em contato prolongado com crenças diversificadas, mas sim no contexto de uma única tradição: a cristã, e depois se estendeu precipitadamente para a denominação de outras crenças, antes mesmo do aprofundado conhecimento das mesmas. Com isso, é estranho para um cristão conceber, por exemplo, o Confucionismo (a mais antiga e duradoura religião civil) como uma religião. Mesmo depois de percebida a inconveniência da denominação, não foi encontrado outro nome substitutivo, então o termo religião permaneceu como a denominação também para as crenças diferentes do Cristianismo. Em suma, esta denominação generalizada é uma criação dos autores cristãos, que depois foi aceita e utilizada por pesquisadores laicos, filólogos e orientalistas (William Jones, os irmãos Schlegel, Frederick M. Muller, etc.) dos séculos XVIII e XIX, naquela altura já era um caminho sem volta, o nome já tinha pegado.[2]

Diante disto, pode-se pensar que ao invés de religião a denominação apropriada seria então *crença*, como sugeriram alguns. A sugestão me parece improcedente, uma vez que é preciso lembrar que a religião não é a única forma de crença existente, pois encontramos artes e tradições que têm a mesma sustentação na credulidade, mas não encerram propriedades tipicamente religiosas, dentre estas, são muito

---

[2] Este fenômeno é tão intrigante historicamente que um autor, Ramon Sarró, escreveu um estudo com o curioso título: *Como los pueblos sin religión aprenderam que ya tenían religión* (Como os povos sem religião aprenderam que já tinham religião), (Dix, 2007: 14).

conhecidas o folclore, a astrologia, a lenda, a alquimia, o oráculo, o exorcismo, a numerologia, o I Ching, a simpatia, o xamanismo, etc.

Então só o Cristianismo é religião?

Para se começar a discussão sobre a dificuldade de definir a religião, é preciso, inicialmente, decidir se, por um lado: 1) deve-se considerar o Cristianismo como a única tradição que se enquadra no conceito de religião e, com isso, descartar as demais "supostas religiões" sem, pelo menos, encontrar outra denominação adequada para estas ou, por outro lado: 2) levar em conta as doutrinas e os cultos comumente considerados como religiões na atualidade e, com isso, tentar encontrar um conceito que se aproxime, o máximo possível, às propriedades comuns das religiões.

O primeiro caso é o mais comum nos trabalhos publicados e nos cursos ministrados sobre religião no Ocidente, ou seja, considera-se apenas o Cristianismo como religião e tudo é exposto e discutido dentro desta limitação.[3] Ou, quando muito, levam-se em conta apenas os cultos politeístas (grego e romano) anteriores ao

---

[3] A questão do ensino da religião nas escolas de ensino fundamental no Brasil (tão diversificado religiosamente) tem despertado polêmicas, que foi até matéria de capa da revista *Época* de Setembro de 2008, p.108-14, com o título jocoso de "Jesus vai à Escola". A grande preocupação atual é que ainda não temos professores didaticamente treinados para ensinar imparcialmente religiões em geral sem a pretensão proselitista e propagandista, ou seja, não são capazes de ensinar sem doutrinar, uma vez que a maioria é recrutada do meio religioso cristão. Isto tem provocado a ira dos pais de famílias que não são católicas, proibindo seus filhos de assistirem as aulas de religião, bem como a ocorrência de desentendimentos em reuniões de pais e mestres.

Cristianismo considerando-os como primitivos e preparatórios para a apoteose teológica do monoteísmo cristão[4]. Tudo gira em torno do teísmo (politeísmo ou monoteísmo), como se não existisse religião não teísta, e a fé num deus pessoal fosse a essência da religiosidade. Tem sido assim desde a *História Natural da Religião* (1757) de David Hume. Em outras palavras, a religião é discutida limitadamente dentro do contexto da cultura cristã, como se esta fosse a única ou que está habilitada a falar em nome da religião em geral como um paradigma, pressupondo que tudo que existe nas religiões está presente no Cristianismo, em outras palavras, uma negligência com a diversidade religiosa, exemplos: *O Que é Religião* de Rubem Alves e *Filosofia da Religião* de Urbano Zilles.[5] E quando

---

[4] Uma interpretação teológica pode ser muito diferente quando conhecida do ponto de vista de outra tradição. Por exemplo, o Islamismo, conforme sua visão monoteísta rigorosa, não considera o Cristianismo como um monoteísmo propriamente, mas sim como um "triteísmo", em virtude da sua crença na Santíssima Trindade, veja: Mcauliffe, 1999: 105; Robinson, 2003: 76 e *O Alcorão* 5:73: "São descrentes aqueles que dizem que Deus é o terceiro de três. Não há deus senão o Deus único..." (Challita, 2002: 60, para uma tradução um pouco distinta, veja Ali, 2002: 266 - "Blasfemam aqueles que dizem: 'Deus é um de três numa trindade', não há deus exceto o Deus único..."). Para conhecer as opiniões dos autores mulçumanos sobre outras religiões, ver Waardenburg, 1999.

[5]A rigor, não são apenas os autores cristãos que abordam a religião assim. O mais frequente é encontrar autores de diferentes tradições que conceituam e explicam a religião sob a influência do contexto cultural da sua formação religiosa, imaginando que o universo cultural da sua tradição religiosa

um estudo inclui outras religiões, é flagrante a diferença na ênfase e na proporção do espaço reservado para o tratamento do Cristianismo em comparação com as outras tradições, confira *Cultura Religiosa: As Religiões do Mundo* de Irineu Wilges.[6] Ademais, é curioso notar como este 'cristianocentrismo' contamina também as obras sobre outros assuntos relacionados à religião. Veja o livro *A Magia* de Antônio Flávio Pierucci (ver bibliografia), onde o autor procura definir e explicar a magia praticada entre as tribos selvagens, com base na perspectiva dos estudos

---

representa o universo geral da religião. De forma que, também, um autor hindu poderá entender a religião e enfatizar seus temas de uma maneira que em outras tradições os mesmos sejam inexistentes ou irrelevantes. Por outro lado, para uma pessoa educada exclusivamente numa tradição teísta, o conhecimento ou, ainda mais, o contato com tradições não teístas (*Adwaita Vedanta*, Budismo *Theravada*, Zen, Jainismo, Taoísmo de *Lao Tzu* e Teosofia) parecerá de início que estas tradições não são religiões, uma vez que falta o componente que para ela é o mais importante da religião: o Deus Pessoal.

[6]Este mesmo flagrante também aparece em trabalhos de outras religiões. Veja a extensa obra *A Espiritualidade Budista* (Ed. Perspectiva), organizada por Takeushi Yoshinori e outros, da Escola de Quioto, Japão, onde o tratamento do Budismo Japonês cobre 259 páginas (141 a 399) do segundo volume, enquanto o Budismo Tibetano, com seu gigantesco cânone de 4.569 textos (incluindo o *Kanjur* e o *Tanjur*), que se ainda forem adicionadas as obras não-canônicas, somam 7.083 textos (veja uma lista em Wayman, 1980: 338-50), é tratado apenas num artigo de Alex Wayman de 26 páginas (243 a 268) no primeiro volume. Esta desproporção deixa transparecer certa subestimação do Budismo Tibetano pelos organizadores da obra.

da antropologia e da sociologia, porém de autores influenciados exclusivamente pela visão cristã da magia. É preciso notar, sobretudo, que esta é entendida e praticada de maneiras muito diferentes em outras culturas religiosas. Nem todas as culturas entendem que a magia seja formada apenas de práticas obscenas (feitiço, curandeirismo, bruxaria, amarração, exorcismo, benzedura, etc.), mas também de práticas auxiliares à disciplina religiosa (ritos mágicos, *mantras*, despertar de energias internas, etc.). Quando percebidas de um ponto de vista mais amplo, as técnicas meditativas da *yoga* podem ser consideradas práticas de magia psíquica de domínio sobre o pensamento e o corpo, através do controle sobre aquilo que os hindus chamam de energia vital (*prana*), tão necessário para a conquista da absorção meditativa (*dhyana*). Ademais, tal como a religião, a magia também é muito diversificada e atravessou muitas transformações, que se estendem por um espectro que vai desde as primitivas crenças e práticas das comunidades tribais (Glucklich, 1997: 222); até as elaboradas e sistematizadas teorias e práticas do Tantrismo Hindu e Budista (Bhattacharyya, 1987 e Wayman, 1980), da Cabala (Pick, 1913 e Scholem, 2008), da Alquimia ocidental e taoísta (Cockren, 1941 e Jung, 2003) e do Hermetismo (Faivre, 1995). Portanto não é possível chegar a uma noção geral da magia apenas através da pesquisa da prática tribal, como se esta não tivesse desenvolvido teorias, técnicas e literatura sistematizadas.

O segundo caso seria expandir o conceito de religião, com base no uso generalizado que a

palavra assumiu finalmente, rompendo com isso a limitação conceitual cristã, para que alcance o maior número de crenças que, mediante um conceito genérico, possam ser consideradas religiosas dentro de uma demarcação que as diferencie das outras formas de crença. Para tanto, será necessário construir um novo conceito de religião, mesmo que apenas demarcatório, em vista da dificuldade de uma definição geral, comum e precisa. Portanto, é necessário um conhecimento das religiões em geral, atuais e do passado, sobretudo das mais influentes historicamente. Algumas tentativas desta natureza já foram feitas por diferentes pesquisadores e as mais importantes serão examinadas mais adiante.

O que impulsionou o estudo das religiões, fora da intermediação dos missionários cristão, até então intermediadores da interação cultural Oriente/Ocidente, foi o movimento filológico a partir do século XVIII que, com o aprendizado das línguas clássicas das antigas religiões orientais, traduziu para os idiomas modernos da Europa os mais importantes textos religiosos do Oriente. Possibilidade que abriu as portas para o conhecimento mais preciso da cultura religiosa do Oriente sem a interferência da ótica cristã. O grande marco deste período foi a publicação, em inglês, pelo filólogo alemão Frederick Max Müller da série de textos orientais *Sacred Books of the East* (Sagrados Livros do Oriente) em 50 volumes, de 1875 até 1910, com a colaboração de vários pesquisadores. Esta coleção publicou textos traduzidos das religiões hindu, budista, jainista, taoísta, confucionista, islâmica e zoroástrica (ver a relação completa dos volumes na bibliografia).

Das grandes religiões, faltaram apenas os textos do Cristianismo e do Judaísmo. F. M. Müller também foi um dos pioneiros no estudo científico das religiões, ou seja, pesquisa livre das pressuposições teológicas, e inaugurou o estudo comparado das religiões cunhando a expressão “ciência comparativa das religiões” (Eliade, 1992: 05). A partir daí, o trabalho de traduções e de comparação entre as religiões ganhou forte impulso. Com isso, hoje encontramos um considerável número de publicações com base no estudo científico da religião, lógico, infinitamente menor que a imensa quantidade de trabalhos publicados mediante a perspectiva confessional.

Ortodoxia e Ortopraxia

Uma religião só se consolida institucionalmente após a formação de um grupo de pessoas que compartilham um mesmo pensamento e disciplina. Para que tal grupo se forme, se mantenha e prospere, haverá de existir uma coesão, isto é, uma comunhão de ideias e do modo de vida. Desde a Antiguidade, os dois principais elos de coesão dos grupos religiosos que fundamentaram a unidade comunitária foram: a ortodoxia (lit. crença correta) e a ortopraxia (lit. prática correta). Sendo assim, uma maneira de se entender porque as definições se contrastam tanto, quando levam em conta um grande número de tradições religiosas, mas utilizando-se do conceito de religião forjado por séculos no ambiente de uma única linhagem cultural: a cristã, é procurando diferenciar a ênfase do primado na ortodoxia (crença) ou na ortopraxia (modo de vida) atribuído pelas religiões às suas doutrinas. Este assunto será retomado mais adiante.

Etimologicamente, a palavra ortodoxia deriva do grego *ortho*: 'correta' e *doxia*: 'crença', 'opinião', portanto 'crença correta', mas é entendida mais comumente como 'conformidade com a crença'. As duas religiões no mundo, cuja ortodoxia representa o fundamento e a principal força de coesão da instituição e da doutrina são: o Cristianismo e o Islamismo. Por isso, foi consequente o desenvolvimento da "Profissão de Fé". Os mulçumanos desenvolveram a *shahada* (Confissão de Fé), que representa o primeiro dos cinco pilares (*arkan*) da fé islâmica: declaro que

"não há deus além de Deus; Maomé é o mensageiro de Deus" (*La Ilaha Illa Llah; Muhammadur Rasulu Llah*). Esta é a declaração que faz o novato para ingressar na fé islâmica. Já os cristãos criaram o Credo Cristão no concílio de Nicéia (325 e.c.), depois estendido e ratificado no concílio da Calcedônia (451 e.c.). Este credo (do latim 'eu creio') é a Profissão de Fé dos cristãos católicos até hoje. O Judaísmo, apesar de enfatizar a fé e pertencer à mesma linhagem semítica, nunca deu tanta importância à profissão de fé, ao ponto de colocá-la numa posição central na sua doutrina, que fosse aceita como requisito ao ingresso na comunidade judaica, portanto o Judaísmo pode ser considerado como um equilíbrio das duas perspectivas, ortodoxia e ortopraxia (Lange, 2000: 01-2)[7]. "Os rabinos foram

---

[7] Estritamente falando, esta é uma questão que permanece controvertida no Judaísmo. Alguns judeus e estudiosos consideram a *Shemá:* "*Shemá Yisrael Adonai Eloheinu Adonai Ehad* - Ouça, ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um só" (Deuteronômio 6.4) como uma 'Profissão de Fé Judaica', porém esta consideração não tem uma aceitação unânime entre os judeus. *Shemá* (literalmente: ouça) é uma recitação feita pelos judeus nas suas orações diárias a qual, de certa maneira, aproxima-se da Profissão de Fé dos muçulmanos (*shahada*), embora muito mais antiga. Historicamente, os judeus nunca oficializaram uma Profissão de Fé tão formalmente como o Credo Cristão do Concílio de Nicéia. A rigor, a Profissão de Fé ou Credo (eu creio) é uma invenção cristã, depois adotada pelo Islamismo. Trata-se de uma afirmação ou de uma declaração pública de fé feita pelo crente, durante seu ingresso, ou de uma reafirmação formal nas cerimônias religiosas, também é utilizada como oração, tal como o Credo Cristão. Não aparece em outras religiões, alias, para as não teístas, esta declaração formal soa ridícula e

menos preocupados com a precisa definição da crença correta" (Solomon, 2000: 26). O que mais se aproxima a uma confissão de fé no Judaísmo são os 13 Princípios da Fé elaborados por Moisés Maimônides (1135-1204), no seu Comentário da Mixná *(Mishnah)*, em 1160 e.c. (Solomon, 2000: 133). O Islamismo, por sua vez, possui um contraponto à crença no seu preceito da *Sunnah* (vida exemplar de Maomé que deve ser emulada pelos seguidores), a qual foi registrada numa extensa coleção denominada *Hadith* (atos e ditos de Maomé), ou seja, o devoto não deve apenas ter fé, mas também emular a vida e o exemplo do Profeta, portanto um tanto de ortopraxia.

Dentro do Cristianismo existem diferenças na ênfase da autoridade primária, cujo primado pode variar conforme a época e de uma igreja para outra. Linda Woodhead (2002: 157) sugeriu o seguinte esquema:

> No Cristianismo pré-moderno:
> A) Ortodoxo: ênfase na autoridade da igreja, da tradição e da liturgia.
> B) Católico: ênfase na autoridade da igreja, da tradição e do papa.
> C) Protestante: ênfase na autoridade da escritura e da igreja.
>
> No Cristianismo pós-moderno:

---

inútil, uma vez que entendem que a verdade não deve ser acreditada, mas sim vivida. Para ouvir uma recitação em hebraico da *Shemá*, acesse: www.wilipedia.org/wiki/shema, e para assistir em vídeo a entoação por um coro infantil, visite: www.youtube.com/watch/shema. Para conhecer mais sobre a prece judaica, ver: Neusner, 2004: 111-23.

A) Ortodoxo: ênfase na autoridade da igreja, da tradição e da liturgia.
B) Católico
a) Conservador: a igreja, a tradição e o papa
b) Liberal: razão e experiência
c) Carismático: Espírito Santo e escrituras
C) Protestante
a) Evangélico: escritura
b) Liberal: razão e experiência
c) Carismático: Espírito Santo e escritura.

Quando o primado é colocado tanto sobre a ortodoxia, é natural que esta cultura religiosa se preocupe em se diferenciar da crença incorreta (heresia) e, com isso se proteger criando um tribunal eclesiástico, bem como um sistema de canonização e de oficialização do que é ortodoxo para diferenciar do que é heterodoxo. Daí, uma grande preocupação com o controle e o policiamento das crenças e interpretações contrárias. O mais claro exemplo deste modelo de administração doutrinária rigorosamente controladora é o exagerado número de realizações de concílios pelo Cristianismo para julgar ortodoxias e heresias, exorbitância que não é constatada na história de nenhuma outra religião. O estudo comparado das religiões revela que as duas únicas que priorizam a ortodoxia são o Cristianismo e o Islamismo, nas demais tradições a ênfase é sobre a ortopraxia (modo de vida), que será tratada mais adiante. Portanto, podemos concluir desde já que o conceito de religião, forjado pelos cristãos, foi extraído de um modelo religioso que representa uma exceção. Com base

nesta perspectiva, é grande o número de definições de religião que iniciam assim: “religião é a crença em deus ou em deuses...” ou “religião é um conjunto de crenças...”. Quando os autores definem assim, estão extraindo seus dados apenas do universo cristão, ou seja, a essência da religião é a ortodoxia (crença). Outra particularidade da ortodoxia é a sua ênfase na organização social da religião. Ou seja, a grande preocupação de manter a comunhão comunitária através da força de um poder central com uma administração hierarquicamente bem organizada. Nenhuma outra tem um clero e uma hierarquia eclesiástica tão bem estruturada como a cristã, com distribuição de cargos, funções, processo de canonização, etc., assim como uma sede central tão suntuosa: o Vaticano. Estrutura que foi copiada do modelo da municipalidade romana durante o Império. Esta ênfase no social levou alguns a definiram a religião prioritariamente como um sistema social. Em regra geral estas definições iniciam assim: “religião é um sistema social...” ou “religião é um organismo...”. A deficiência desta ênfase no aspecto social para definir a religião será analisada abaixo.

Já na ortopraxia (conformidade com a prática), o fundamento e o cimento de coesão estão na prática, nos costumes, na tradição, isto é, no modo de vida. Este é o modelo da quase totalidade das religiões do mundo, pois como já mencionado, o primado da ortodoxia representa uma exceção: Cristianismo e Islamismo. Etimologicamente, ortopraxia deriva do grego *ortho* “correta” e *praksis* “ação”, “prática”, portanto “prática correta”, mais comumente: “conformidade

com a prática”. A diferença entre ambas as perspectivas (ortodoxia e ortopraxia) é apenas uma questão de ênfase, ou seja, do primado, não são categorias rígidas, pois não significa que as tradições ortodoxas desprezem a importância da prática e, do mesmo modo, as tradições ortopráxicas não possuam crenças e não encontrem relevância na fé. O detalhe é que nas religiões ortopráxicas a prioridade é sobre a fidelidade, sobre a sinceridade ou o modo de vida. Um religioso não é nada se não prática, se não é leal e sincero aos princípios da religião, ou seja, a religiosidade está mais no modo de vida do que na fé. No caso das religiões teístas, as ortodoxas (Cristianismo e Islamismo) falam mais da fé, enquanto as ortopráxicas (Vishnuismo e Shivaismo) mais da devoção, pois a fé relaciona-se mais com a convicção enquanto que e a devoção com a dedicação, está última é uma posição mais prática. Em vista da ênfase na prática, na ortopraxia a comunhão dos seguidores está na tradição, nos costumes. O que mantém a coesão da comunidade é o apego à tradição. Alguns exemplos de religiões ortopráxicas muito conhecidas são: o Hinduísmo, o Budismo, o Jainismo, o Taoísmo e o Confucionismo.

O primado no aspecto prático é explicado por Mahatma Gandhi assim, para ele “a religião estava relacionada exclusivamente com o modo como uma pessoa vivia, não com o que ela acreditava” ... “Portanto, não tinha nada a ver com teologia, que super intelectualizou a religião, reduzindo-a a um conjunto de dogmas e privilegiou a crença acima da conduta. Para ele, não era a teologia, mas sim a moralidade que era

o núcleo da religião...” e conclui com um exemplo “Eu conheço dois bons amigos cristãos que abandonaram a teologia e decidiram viver o evangelho de Cristo” (Parekh, 1997: 32).

Uma terceira variante das formas de coesão religiosa seria a “ortognose”, ou seja, “conhecimento correto”, na qual o primado é colocado no ‘conhecimento’ acima da crença e da tradição. É conhecida também como Teosofia (sabedoria divina). Este seguimento representa a modalidade mais especulativa das diferentes formas de religião e esteve muito envolvido com a Filosofia na Antiguidade (Pitágoras, Plotino, Porfírio e Proclo), porém, nunca conseguiu se transformar em uma comunidade consistente e duradoura, e sempre representou uma corrente minoritária, ao ponto de ser ignorada por alguns pesquisadores e historiadores da religião. Na Idade Antiga, os exemplos mais conhecidos são: o Pitagorismo, o Gnosticismo e o Neoplatonismo. Apesar de nunca terem se institucionalizado solidamente, suas especulações foram influentes posteriormente na formação das concepções da Maçonaria, da Rosacruz, da Cabala e de outras formas de esoterismo (Needleman, 1995: 132-53, 186-209 e 248-76). Em meados do século XIX, esta tradição foi revitalizada com a fundação da Sociedade Teosófica por Helena P. Blavatsky (1831-91) e coronel Henry S. Olcott (1832-1907) (Weber, 1995: 311-29)[8]. Outras concepções que poderiam ser incluídas neste seguimento seriam

---

[8] Para conhecer uma numerosa coleção de livros da Sociedade Teosófica, consultar: www.anandgholap.net, onde estão disponíveis online mais de 160 e-books de autores teósofos, sobretudo de Annie Besant e de Charles W. Leadbeater.

as das Religiões Filosóficas: o Estoicismo, o Epicurismo e o Medioplatonismo, ou seja, as religiões que não se originaram de revelações divinas ou de iluminações místicas, de modo que são as doutrinas religiosas mais racionais que já surgiram (Bevan, 1927; Charlesworth, 1972: 01-43; Burkert, 1993: 579-633 e Tripolitis, 2002: 36-46).

Diferentes perspectivas

Na visão de muitos seguidores, a religião não pode ser definida, pois representa um fenômeno extremamente relativo, isto é, muitos praticantes entendem que “a religião é aquilo que ela significa para eles”. De modo que, não existe um denominador comum que possa interligar todos os sentimentos que os religiosos sentem por sua religião, uma vez que cada um atribui um valor e um significado diferente, conforme os motivos que alguém é levado a ingressar ou é mantido numa comunidade religiosa. Sendo assim, ela é uma questão de foro íntimo, cujo julgamento é feito por cada adepto na medida do seu vínculo de emotividade, de necessidade ou de dependência para com a religião, bem como dos benefícios extraídos da mesma. Não foi só a religião que era entendida assim antes, algo semelhante aconteceu com a visão que as pessoas tinham do sexo no início do século XX, quanto a Psicanálise introduziu a investigação científica de um assunto que todos, até então, consideravam que não deveria ultrapassar o âmbito da intimidade. A novidade introduzida por Freud chocou a quase todos, foi um escândalo na época, o que provocou a resistência de muitos. Depois de baixada a poeira do alvoroço, o estudo científico do sexo passou a ser aceito com naturalidade e, atualmente, se transformou até numa disciplina autônoma: a Sexologia.

Em outro sentido, quanto à posição de cada um diante do fato religioso, é interessante observar a relativa diferença do significado e da

importância, do ponto de vista vivencial, que um remédio medicinal tem para um enfermo ou para uma pessoa sadia. Ambos percebem o remédio de circunstâncias diferentes e têm vínculos distintos. Ademais, a visão que tem o paciente ou o leigo das enfermidades e da medicina é antagonicamente diferente da perspectiva do médico, do pesquisador ou do biólogo, uma vez que estão em posições distintas diante do fenômeno da doença. Portanto, a posição vivencial do observador faz muita diferença no caso dos estudos dos fenômenos que envolvem a experiência humana e a religião é um fato vivencial. Enfim, esta é a visão extremamente pessoal da religião, que se utiliza de opiniões com base em sentimentos individuais e, portanto, não serve para os propósitos científicos aqui.

Bem, deixando de lado esta visão popular e dirigindo para a perspectiva objetiva e científica, o fato de não haver uma definição consensual da religião não significa que as definições existentes estejam erradas, elas apenas são controvertidas. A controvérsia acontece em virtude da possibilidade da religião ser entendida de diferentes pontos de vista, mesmo quando estudada cientificamente. De um modo geral, o universo diversificado de abordagens pode ser dividido, num primeiro momento, nas seguintes perspectivas: a *perspectiva interna* e a *perspectiva externa*. A primeira (interna) é a abordagem mais popular, conhecida também como confessional. É a visão do adepto que, do interior de uma só religião, fala da sua crença com o objetivo de divulgar, persuadir ou defender a sua doutrina, de modo que, desta maneira, a religião é vista

através das lentes da paixão e exposta através do megafone da propaganda. Esta é a perspectiva presente na numerosa literatura religiosa que lota as prateleiras das seções de livros religiosos nas livrarias. Sua linguagem está carregada de exaltação, persuasão e propaganda, e serve, mais efetivamente, como instrumento de comunicação de um autor religioso para um público também religioso, comunicação que é também conhecida como doutrinação. De maneira que esta perspectiva não pode ser aproveitada no estudo científico da religião, pois lhe falta o caráter da neutralidade.

A segunda, a *perspectiva externa*, diferentemente, a religião é observada por alguém *de fora*, levando em conta as religiões em geral, de maneira neutra, comparativa e histórica. Entende a religião como um fenômeno cultural entre tantos outros e não como um 'canal da verdade', portanto apresenta traços de cientificidade. É a abordagem utilizada atualmente pelas Ciências da Religião. Porém, esta modalidade de pesquisa objetiva e imparcial da religião é um empreendimento recente. Os historiadores divergem quanto ao início dos trabalhos. Alguns apontam no período das Luzes, outros durante o interesse pelo estudo comparado das religiões na segunda metade do século XIX.[9]

Uma grande preocupação, entretanto, no estudo científico da religião, é conhecer a

---

[9] Para conhecer um resumo histórico do início e do desenvolvimento do estudo científico e comparado das religiões até sua verdadeira consolidação científica no século XIX, consultar o prefácio de *O Sagrado e o Profano* de Mircea Eliade, Martins Fontes, 1992.

perspectiva da pessoa que estuda e fala da religião. Pois, é comum ouvir a alegação de que o assunto religioso só pode ser tratado pelo crente ou adepto, qualquer pesquisador de fora é um “intelectual intruso” e não está habilitado para estudar e falar da religião. O argumento é que só pode entender corretamente a religião aquele que a experimenta, isto é, o praticante. Esta é a perspectiva interna ou confessional, onde um autor fala de sua religião para um público também religioso numa forma de comunicação privada. O contra-argumento mais efetivo para contestar a atribuição indelegável da tarefa de conhecer e falar da religião do próprio adepto para outro pesquisador é o exemplo da criminalística (a ciência criminal), que é estudada por juízes, advogados, peritos, promotores, etc. Agora, imagine estender o argumento acima de que estes especialistas são “intelectuais intrusos” no assunto do crime, de modo que as pessoas habilitadas a estudar e a falar do crime são aqueles que o experimentaram e os que o praticam cotidianamente, isto é, os criminosos. Se for assim, os juristas e os peritos em criminalística teriam primeiro de se transformarem em assassinos para em seguida se habilitarem para estudar e falar do homicídio. Do contrário, terão mais crédito no relato do tema da criminalística um Fernandinho Beira Mar, ou um Juan Carlo Abadia ou o Maníaco de Guarulhos. Também, será que as psicólogas e as sociólogas teriam de se prostituírem primeiro para depois se capacitarem para a pesquisa e a explicação do fenômeno da prostituição?

Assim, quando é rompido o tabu da perspectiva confessional de compreensão, a religião pode ser entendida com mais abrangência, em razão das contribuições fornecidas pelas diferentes linhas de investigação. Com isso, a pesquisa se diversificou tanto com o tempo, que a religião passou a ser definida de uma maneira pelo sociólogo, de outra pelo antropólogo, de outra pelo psicólogo (e ainda de outra por outro psicólogo), de outra pelo historiador, de outra pelo místico e ainda de outra pelo teólogo (ver: Nye, 2003: *passim* e Pals, 2006). De maneira que não há, até hoje, uma definição universalmente aceita. A fim de organizar a diversidade, a perspectiva externa do estudo da religião foi dividida pelos estudiosos, a partir do início do século XX, em duas perspectivas fundamentais: a *perspectiva substancial* e a *perspectiva funcional*. Estes são dois modos acadêmicos de se trabalhar o entendimento da religião. A primeira, a perspectiva substancial ou essencial, procura entender a religião conforme sua natureza, ou seja, investiga o que a religião "é", a essência da religião, procura destacar os traços fundamentais. Enquanto a segunda, a perspectiva funcional, procura definir a religião em sua função no indivíduo ou em seu papel na sociedade, ou seja, investiga o que a religião "faz", a influência da religião. Estritamente falando, estuda a religiosidade (comportamento religioso) do indivíduo e da sociedade e não a religião propriamente. Utilizam-se desta perspectiva de estudo a sociologia, a antropologia e a psicologia.

A corrente mais conhecida da perspectiva substancial é a Fenomenologia Religiosa, que foi muito vigorosa nos anos 1950/60 com seus protagonistas: Mircea Eliade, Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw. Esta utiliza o método descritivo e procura nas religiões suas semelhanças e diferenças. Percebe no *sagrado* o componente essencial da religião. Apesar de ter sido utilizada no meio acadêmico, a perspectiva fenomenológica tem identificação com a perspectiva interna ou confessional, uma vez que demonstra empatia com a cultura religiosa. De maneira que, "esforça-se por calçar as sandálias dos fiéis, observando o fenômeno do ponto de vista das próprias pessoas envolvidas" (Crawford, 2005: 33). Sendo assim, os representantes desta linha de interpretação fenomenológica consideram sua abordagem *sui generis*, de modo a não poder ser reduzida a qualquer outra forma de experiência da vida humana, tal como a ciência cognitiva ou a investigação objetiva. Com o seu pé firme nesta posição tão subjetiva, a fenomenologia pareceu não se distanciar da perspectiva interna dos expoentes confessionais, de maneira que, como era de se esperar, recebeu críticas no meio acadêmico, por considerá-la cientificamente problemática e atualmente transformou-se numa disciplina quase esquecida. A pequena diferença entre a abordagem confessional e a fenomenológica é que a primeira observa do ponto de vista do vínculo religioso com uma só religião. Ou seja, daquela na qual o observador crente ou adepto está engajado, enquanto a fenomenologia "vestiu o hábito dos adeptos de todas as religiões", em outras palavras, os representantes desta

última linha de pesquisa se passaram por paladinos da cultura religiosa em geral. Isto seria natural, uma vez que Rudolf Otto era teólogo protestante e Mircea Eliade estudou Sânscrito com S. N. Das Gupta na Universidade de Calcutá e praticou ioga durante seis meses num *ashram* em *Rshikesh*, norte da Índia (Eliade, 1991: 14), portanto eram pesquisadores oriundos do meio religioso que conservaram a admiração por este universo[10]. Mais adiante será retomado este assunto para discutir se é possível abordar a natureza da religião, isto é, estudar e definir a cultura religiosa do ponto de vista substancial, sem precisar de "vestir o hábito do adepto". Um prenúncio desta possibilidade pode ser antecipado com o exemplo de como outro tema, a Política, é abordada por diferentes observadores (perspectiva externa) e militantes (perspectiva interna), ou seja, a distinção entre a *Ciência Política* e a *Política Partidária* respectivamente. Se quanto à Política é possível estudá-la cientificamente sem precisar da "emissão da carteirinha de militante", como não será possível o mesmo no estudo da religião?

Quando se considera o elemento sagrado como a essência da religião, como fez a Fenomenologia da Religião, é preciso, primeiramente, saber distinguir quais são as propriedades intrínsecas e quais são as propriedades extrínsecas da religião. Observe que, a sacralidade é um sentimento de superestimação das coisas religiosas, ou seja, um

---

[10] Para conhecer a linguagem aprovadora e admiradora desta corrente de pesquisa, consultar *Tratado de História das Religiões* de Mircea Eliade.

juízo de valor excessivo que não está no conteúdo da religião em si, mas na avaliação exagerada dos seus admiradores e devotos. O que é sagrado para um, pode não ser para outro, pois é relativo, depende do juízo de valor que faz alguém ou um grupo, portanto é extrínseco à natureza religiosa. Já a mensagem de um visionário ou de um profeta antecede à avaliação, sendo assim é uma propriedade intrínseca de uma visão de mundo que, conforme o valor atribuído pelos seus admiradores, resultará no grau de sacralidade que a mesma alcançará, podendo se transformar em uma religião no futuro. Resumidamente, é assim que as religiões germinam, ou seja, através da combinação da mensagem de um visionário com a superestimação desta por um grupo de admiradores que, a partir do momento que é capaz de persuadir muitas pessoas, torna-se uma religião. Portanto, a sacralidade é a essência das religiões apenas em relação ao seu atributo extrínseco, pois não faz parte da sua natureza intrínseca. Esta questão do sagrado é importante de ser identificada para saber diferenciá-la de outros exemplos de superestimações ideológicas tais como o nacionalismo, o patriotismo, o fundamentalismo e outras formas de fanatismos.

Diferente da perspectiva substancial, a forma funcional de encarar os assuntos religiosos investiga o papel estrutural da religião na vida individual e social. Este é o método utilizado na sociologia, na antropologia e na psicologia. Enquanto o substancialismo procura entender a religião desde suas próprias doutrinas e práticas, ou seja, *em que* os adeptos *acreditam* e o *que eles praticam*, o funcionalismo, por sua vez,

investiga como as doutrinas e práticas *operam* no devoto ou no grupo, os efeitos sobre o comportamento individual e social das pessoas. Quando queremos saber o que a religião “diz”, estamos investigando o lado substancial, já, quando pretendemos conhecer a “influência” e o “papel” sobre o indivíduo e a sociedade, estamos pesquisando o lado funcional. De modo que, o funcionalismo se preocupa restritamente com o aspecto humano e social da religião, deixando de lado o aspecto sobrenatural ou a razão e o objetivo da vida, sendo assim, apropriado para a investigação científica, em virtude da sua posição objetiva. Enquanto o substancialismo se interessa pela doutrina e pela prática, com isso é obrigado a se envolver com concepções sobrenaturais e com a análise da razão e do objetivo da vida, daí ser mais apropriado para a análise filosófica. Assim, às Ciências da Religião cabem apenas a investigação da cultura religiosa e sua descrição, enquanto o juízo de verdade das concepções religiosas cabe à Filosofia. Portanto, quando alguém diz que a religião é um forte laço de união entre pessoas, ou que a mesma é um remédio para os deprimidos, ou também uma recompensa pela falta de prestígio na sociedade, está falando do ponto de vista funcional. Já quando uma pessoa discute a impossibilidade da existência de deus, do inferno, da santíssima trindade, da reencarnação ou da lei do *karma*, está analisando do ponto de vista substancial.

A sociologia da religião tem contribuído para o aumento do conhecimento do fato religioso na sociedade desde os trabalhos pioneiros de Émile Durkheim e Max Weber. Esta contribuição

tem sido valiosa, porém é necessário evitar os exageros desta perspectiva. Sociólogos enfatizam em demasia o lado social da religião ao ponto de alguns colocarem a organização grupal acima ou até mesmo anterior à mensagem do fundador. Trata-se de um equívoco histórico e cronológico, haja visto que são as mensagens dos visionários e as doutrinas dos primeiros seguidores que produzem os agrupamentos religiosos e não os agrupamentos sociais que formam as religiões. Do modo que pensam alguns especialistas desta área, seria como se a igreja cristã fosse anterior ao surgimento dos primeiros apóstolos. A organização social não é a essência da religião, apenas um dos seus desdobramentos. Outro obstáculo que restringe a amplitude dos estudos é que muitos pesquisadores se limitam ao conhecimento do Cristianismo. Max Weber obteve um conhecimento mais abrangente das religiões em geral e contribuiu para corrigir esta distorção. A religião não pode ser entendida e definida a partir apenas do ponto de vista social, como enfatizem alguns sociólogos, ela é também individualista. Não é praticada somente em grupos, pode ser praticada também na solidão. O exemplo mais conhecido é a ordem dos *samniasis* (eremitas) do Hinduísmo, ascetas que são vistos em grande número na Índia.

Outra importante contribuição tem vindo da psicologia da religião que estuda o lado individual e emotivo desde Sigmund Freud, Carl Gustav Jung e William James, este último ficou conhecido por seu livro "*Variedades de Experiência Religiosa*" (1902), que é até hoje muito mencionado. Contudo, não se deve esquecer que

os estudos psicológicos evoluíram muito desde então. As teorias precisam ser atualizadas. Uma revolução muito importante aconteceu nos anos 1990 com a introdução das pesquisas através da tecnologia de imageamento cerebral com a Tomografia por Emissão de Pósitrons (PET na sigla em inglês) e o Imageamento por Ressonância Magnética Funcional (fMRI na sigla em inglês). Desde então, estes experimentos têm sido aproveitados por neurocientistas de diferentes inclinações ideológicas. Um pesquisador muito ávido em encontrar vestígios divinos no cérebro é o indiano Vilayanur Ramachandra, diretor do Centro de Pesquisas Cerebrais e Cognitivas da Universidade da Califórnia, que é hindu e afirma ter descoberto o "módulo divino", ou seja, o conjunto de áreas cerebrais estimuladas na formação das redes neurais do estado místico. Contudo, outras pesquisas neurológicas têm conduzidos a resultados adversos que, de certa maneira, decepcionam os interessados em misticismo. Experimentos com imageamento cerebral em freiras em oração, monges budistas e iogues em meditação têm constatado que, quando a concentração alcança seu estágio mais intenso, esta combinação de redes neurais é capaz de diminuir drasticamente o *sentido de orientação espacial* (também conhecido como sentido vestibular) no cérebro do praticante. Isto leva a sensação de transe, ou a sensação de comunhão como o universo, pois esta região do cérebro fica inativa. Foi descoberto que existe uma comunicação neurológica entre a atenção intensa e a nossa noção de orientação espacial. A concentração profunda inibe temporariamente o

funcionamento dos sentidos cognitivos e do sentido espacial, mas mantendo desperta a consciência introspectiva, o que faz esta experiência se diferenciar do sono e do desmaio, de modo que o transe assemelha-se a algo como um “sono consciente”. Esta propriedade natural do cérebro deve ter representado uma experiência fascinante que maravilhou os primeiros que a descobriram no passado e que, após a associarem à religiosidade, tornou-se uma prática comum no meio místico. Fisiologicamente, trata-se apenas de um efeito colateral do cérebro em reação ao estado de intensa concentração, enquanto que para os místicos, uma experiência sublime. Portanto, os neurocientistas constatam que a sensação de comunhão cósmica que se experimenta em intensa concentração é uma resposta do cérebro à inibição das funções neurais da região responsável pelo processamento do sentido de orientação espacial, que é sentida pelo indivíduo como um desligamento do mundo externo, mas preservando a consciência interna, façanha que os místicos interpretam como uma “elevação espiritual”. [11]

Mais contribuições vieram da Alta Crítica (*Higher Criticism*), que foi florescente nos séculos XVIII e XIX, mas depois substituída por outras metodologias no século XX, e atualmente da Crítica Textual ou Baixa Crítica (*Lower Criticism*), como também é conhecida, muito florescente ainda hoje; duas áreas da pesquisa literária que nos proporcionam conhecer os textos religiosos

---

[11] *Viver Mente&Cérebro*, ano XIII, nr. 147, Abril 2005, p. 52-3.

com maior transparência, livres da teologia confessional e dogmática. Tarefa muito delicada, visto que invade uma área muito sensível da cultura religiosa: a sacralidade dos textos religiosos. Ao fazer isto, o crítico considera a obra religiosa como qualquer outra, despojando-a de seus atributos sagrados, o que conduz na maioria das vezes, a conclusões diversas da versão ortodoxa e tradicional. Por exemplo, quando se investiga a história da formação do cânone da Bíblia[12] cristã através do método histórico fora da versão canônica, chega-se a resultados distintos dos relatos da propaganda cristã. O processo de canonização dos textos bíblicos, através do reconhecimento de alguns e da rejeição de outros, demorou alguns séculos e foi o resultado de muitas disputas teológicas que, finalmente, consagrou uma corrente vitoriosa nos concílios (Nicéia, Éfeso, Calcedônia, Constantinopla, etc.). Os evangelhos das correntes derrotadas passaram a serem considerados como heresias e foram depois denominados apócrifos.[13] Durante a

---

[12] A denominação não era conhecida antes do final do século IV e.c., quando João Crisóstomo ("boca de ouro" em grego), arcebispo de Constantinopla, cunhou o termo Bíblia (o Livro). Os judeus nunca denominaram os seus textos sagrados de Bíblia no passado, o nome hebraico para o conjunto destas obras é *Tanakh*, constituído da *Torah* (Pentateuco), dos *Neuvi'im* (Livros dos Profetas) e das *Ketuvim* (Escrituras), portanto a denominação "Bíblia Judaica" é uma invenção cristã, mesmo assim muito utilizada em livros sobre Judaísmo atualmente (Bates, 1937: 04 e Lange, 2000: 48-9).

[13] Para conhecer a batalha entre as escrituras para alcançar reconhecimento canônico nos primeiros séculos do Cristianismo, ver: *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela*

Idade Média estes textos foram queimados pela ortodoxia, apesar de alguns sobreviverem. Recentemente, reacendeu-se o interesse pelo estudo destes documentos, sobretudo após a formidável descoberta da coleção de evangelhos gnósticos em *Nag Hammadi* (Egito)[14], em 1945, que tem levado os historiadores a repensarem a história inicial do Cristianismo. Um pesquisador muito empenhado neste trabalho atualmente é Bart D. Ehrman, chefe do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade da Carolina do Norte, EUA. Nas tradições religiosas onde não houve inquisição e queima de livros, são possíveis, até hoje, se encontrar recensões diferentes de um mesmo texto. Ocorrência muito comum nas obras do Hinduísmo e do Budismo. Por exemplo, o *Dhammapada*, uma antologia dos ensinamentos de Buda muito popular no Budismo *Theravada*, sobreviveu em oito recensões.[15] Esta é apenas uma tarefa do crítico textual, outras são: pesquisar e comparar manuscritos, determinar datação, apontar variantes textuais decorrentes de alterações, interpolações e mutilações, quer voluntárias ou involuntárias, reconstituir a forma mais primitiva do texto, recuperar textos

---

Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer, de Bart D. Ehrman, Ed. Record, 2008.

[14]A tradução portuguesa da versão inglesa coordenada e editada por James M. Robinson, de todos os treze códices encontrados em *Nag Hammadi*, foi publicada pela Madras Editora, São Paulo, 2007.

[15] Para conhecer um estudo comparativo entre estas recensões, consultar: *A Senda da Virtude – Dhammapada,* tradução do páli para o português por Nissim Cohen, Editora Palas Athena, São Paulo, p. 215-9 e 261-6.

corrompidos, apontar erros dos copistas, confrontar redações divergentes e reconstituir partes ou a totalidade de textos perdidos através de traduções preservadas em outras línguas. Todo este trabalho com o objetivo de se estabelecer ou de se encontrar a forma mais próxima do original nos textos antigos para se chegar à edição crítica. Já alguns autores preferem incluir todas estas tarefas da Alta Crítica e da Crítica Textual numa só área de estudo e trabalho mais abrangente e a denominam de Filologia. Agora, o que é decepcionante para os religiosos conservadores é que estes estudos têm demonstrado que, a rigor, os textos religiosos em geral não têm nada de inspiração divina e, ao contrário, tudo da mão humana. Resumindo em poucas palavras, a Alta Crítica antes e a Crítica Textual hoje são projeções de raios-X nos textos religiosos, para penetrar nas suas entranhas e, com isso, perceber a originalidade e a autenticidade por detrás da propaganda religiosa.

Agora, este rigoroso trabalho de pesquisa textual fornece dados precisos para se chegar a uma compreensão imparcial da história das religiões. Com o auxílio da Alta Crítica, da Crítica Textual, da Arqueologia e de outras linhas de investigação, os historiadores conseguem, cada vez mais, separar o que é relato mitológico, fictício ou doutrinário do que é fato histórico, uma vez que as narrativas religiosas estão impregnadas de intenção teológica. Forma de comunicação que torna o caráter da mensagem mais teológico do que histórico. É necessário um detalhado conhecimento do momento e do contexto cultural nos quais as religiões surgiram, se possível

reunindo o maior número de dados provenientes de fora do relato canônico. Esta última fonte de informação é problema para algumas das grandes religiões atuais. Por exemplo, não se encontra nenhum registro contemporâneo referente à vida de Jesus por autores de fora da tradição cristã (Van Voorst, 2000). A maioria dos relatos restantes é de fontes confessionais. A referência a Cristo de fonte extra canônica mais próxima cronologicamente é do autor judeu Flávio Josefo (37-100 e.c.), o qual se refere ao pregador nazareno em sua obra Antiguidade dos Judeus (93 e.c.), numa passagem conhecida no mundo cristão como *Testimonium Flavianum* (o Testemunho de Flávio Josefo sobre Jesus): “Por volta desta época, um homem sábio, se na verdade é certo chamá-lo um homem. Pois ele foi o realizador de atos impressionantes e foi um mestre das pessoas que aceitam a verdade com prazer. Ele converteu muitos judeus e muitos gregos. Ele foi o messias. Pilatos, quando ouviu falar dele, acusado pelos líderes entre nós, condenou-o à cruz, mas aqueles que, desde o início o amavam, não pararam de amá-lo. Pois, no terceiro dia, ele apareceu a eles novamente, porque os divinos profetas tinham profetizado esta e outras coisas sobre ele. Até os dias de hoje, a tribo dos cristãos, denominada segundo ele, não desapareceu” (Ant. dos Judeus: 18.03.03; Van Voorst, 2000: 85 e Kautsky, 2010: 41). Contudo, sabe-se através de pesquisas grafotécnicas e da crítica textual que este texto sofreu alterações nas mãos dos copistas cristãos do século III (Kautsky, 2010: 42). Mais suspeitas ainda são as passagens de uma versão eslava da obra Guerra dos Judeus

(2.9.2; 5.5.4; 5.5.2 e 6.5.4) de Josefo, sendo o conjunto destas passagens conhecido pelos cristãos como *Testimonium Slavianum* (o Testemunho Eslavo) - esta versão eslava só veio a ser traduzida e publicada no início do século XX – cujo conteúdo não coincide com a tradução do original grego da Guerra dos Judeus, em razão dos elogios a Jesus acrescidos no texto eslavo (ver: Van Voorst, 2000: 85s). Certamente, estes acréscimos são interpolações posteriores de copistas cristãos. Alguns anos depois, o historiador romano Tácito (talvez 56-120 e.c.) informou que "Jesus tinha sido executado no reinado de Tibério pelo procurador Pilatos" (Van Voorst, 2000: 47). Entretanto, estas são referências muito vagas para nos capacitar a discernir o que é fato histórico e o que é ficção nos evangelhos canônicos ou nos apócrifos. Quanto à vida de Maomé, a situação é semelhante. Os relatos existentes são todos de fontes islâmicas: alguns poucos trechos do Alcorão, mais um pouco de informações nos *Hadiths* (Ditos de Maomé) e as biografias mais próximas são de pelo menos cento e cinquenta anos depois da sua morte: a *Sirat Rasul Alla* (A Vida do Mensageiro de Deus) de autoria de *Ibn Ishaq*, morto em 768 e.c. e o *Kibat al-Tarikh wa al-Maghizi* (O Livro da História e das Campanhas) de *Al Waqidi* (748-822 e.c.), desta última biografia restaram apenas fragmentos. Embora sejam as biografias mais próximas da época de Maomé, estão recheadas de lendas (Robinson, 2003: 90). O mesmo acontece com os relatos da vida de Buda, que só conhecemos de fontes literárias do Budismo (o *Nidanakatha*, o *Mahavastu*, o *Lalitavistara*, o

Buddhacharita e os contos *Jatakas*). O vestígio arqueológico mais próximo da época foi a descoberta, no século XIX, de um pilar com inscrições erguido em 250 a.e.c. (portanto, mais de 200 anos após a morte de *Siddharta*), pelo imperador *Ashoka*, no bosque de *Lumbini* em *Kapilasvastu*, Nepal, local atribuído ao nascimento de Buda. Nas "biografias" mencionadas acima não é possível também diferenciar o que é historia do que é lenda. As diferenças dos sermões de Buda nos textos páli do Budismo *Hinayana* para os sermões nos textos sânscritos do Budismo *Mahayana* são tão antagônicas quanto os contrastes entre as mensagens de Jesus nos evangelhos canônicos e os ensinamentos de Jesus no *Pistis Sophia* dos gnósticos cristãos. Parece que a manipulação textual era uma prática comum no passado, pois cada seita procurava colocar na boca de seu mestre a mensagem conforme a sua interpretação ideológica. O *Pistis Sophia*, por exemplo, é um diálogo de Jesus com seus discípulos onde a cosmologia gnóstica é colocada na boca do nazareno (Mead, 1921).

De modo que é muito diferente dar crédito aos relatos das religiões que surgiram no "período da plena escuridão da história" e aos relatos das que surgiram no "período da plena luz da história", segundo a terminologia de alguns historiadores. Estas religiões mencionadas acima surgiram neste primeiro período, enquanto as religiões recentes surgiram no segundo período, quando já existia a impressão gráfica, o jornalismo, o registro autoral, o cuidado com a documentação, a perícia técnica, os arquivos públicos, os cartórios de registro de documentos e a história alcançou mais

importância na compreensão da cultura. Assim, no passado, houve mais oportunidades para as religiões revestirem seus relatos com lendas, ficções e manipulações, bem como, os relatos e as críticas dos adversários serem apagadas, conservando apenas os relatos canônicos e favoráveis à prosperidade da crença. Daí porque muitos seguidores das religiões antigas pensam que estas são mais verídicas que as religiões recentes, uma vez que não existem relatos controversos e de fora da tradição por historiadores ou por adversários que sejam contemporâneos. Na verdade, não são mais verídicas, apenas possuem menor número, ou nenhum, de relatos controversos, passando a impressão de maior credibilidade, ou seja, que as religiões antigas são mais verídicas que as religiões modernas, daí uma razão para a perpetuação de muitas doutrinas antigas. Em outras palavras, a falta de relatos contrários, de controvérsias e de críticas contemporâneas de uma tradição no passado, leva muitos religiosos a terem a impressão de que esta imunidade representa um sinal de maior veracidade para as religiões antigas, fazendo com que seus adeptos estranhem as religiões modernas, cujo surgimento aconteceu rodeado de relatos tanto de apologistas como de oponentes, bem como de críticas de todos os lados, perdendo com isso, aquela aura de mito e mistério tão comum nas religiões mais antigas. Enfim, disto podemos concluir que, a rigor, religião nenhuma surgiu como um conto de fadas e no meio de um mar de rosas. Este assunto será retomado mais adiante.

Por fim a mais antiga forma de analisar a religião, a Filosofia. Ao longo de muitos anos, em seu relacionamento com a religião, foi utilizada ora como contestação das concepções religiosas, ora como instrumento de argumentação em seu favor (Teologia), este último caso é exemplificado, pelos filósofos descontentes com esta subversão do filosofar independente, como "a Filosofia como a criada da Religião" (Charlesworth, 1972: 45s). Foi introduzida nas religiões inspiradas em revelações ou em iluminações místicas, quando seus adeptos sentiram a necessidade de fundamentar as crenças, ou quando suas doutrinas foram levadas para regiões habitadas por um público mais instruído. Contudo, sempre foi uma intromissão tardia e controvertida. Existiram também as Religiões Teosóficas (Pitagorismo, Gnosticismo e Neoplatonismo) e as Religiões Filosóficas (Estoicismo, Epicurismo e Medioplatonismo), as quais não tiveram vida muito longa. Em todas as grandes religiões tradicionais onde a Filosofia se infiltrou (Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Hinduísmo, Budismo, etc.) existiram oponentes, sendo os místicos os mais hostis: os iogues no Hinduísmo, os sufís no Islamismo, os zen-budistas no Budismo, os hesicastas no Cristianismo e os cabalistas no Judaísmo, com as exceções daqueles que procuraram conciliar a mística com a intelectualidade: Plotino, *Eckhart,* Simeão (o Novo Teólogo), *Ibn Al-Arabi*, *Sri Aurobindo* e outros. No Cristianismo, o primeiro forte oponente foi Tertuliano (160-220 e.c.) com sua "condenação da filosofia", o qual deixou registrado na história suas duas famosas perguntas: "*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?"*

(Que tem a ver Atenas com Jerusalém? E a Academia com a Igreja?) em sua obra *De Praescriptione Haereticorum* (Gilson, 1995: 133s e 138). Depois, fora do meio cristão, sabemos através de referências que o neo-platônico Porfírio (232-305 e.c.) escreveu uma crítica do Cristianismo, denominada "*Contra os Cristãos*", em 15 volumes, obra perdida que atualmente só conhecemos alguns trechos através das citações na *História Eclesiástica* de Eusébio. Porfírio, sobretudo, criticou Orígenes (185-255 e.c.), um dos primeiros teólogos da Igreja, por usar a Filosofia Grega para racionalizar e defender o Cristianismo, que ele considerava como uma superstição crua e bárbara (Tripolitis, 2002: 113 e para aprofundamento, consultar: Whittaker, 1928: 136-54). Apesar da sua contribuição para os primeiros passos da teologia cristã, as ideias de Orígenes foram depois condenadas no Quinto Concílio Ecumênico de 553 e.c. (Constantinopla II). De modo que, naquela época, a infiltração da Filosofia Grega no Cristianismo era percebida por alguns como uma intromissão estranha. Assim, a reflexão grega foi introduzida numa religião recém formada por seguidores analfabetos ou de muita pouca instrução (ver: Ehrman, 2006: 46-53). Existem muito poucas referências, tantos nos evangelhos canônicos como nos apócrifos, sobre o grau de escolaridade de Jesus, como também, alguns dos seus apóstolos e dos primeiros seguidores eram analfabetos ou precariamente instruídos. Os apóstolos Pedro e João são apontados como analfabetos nos Atos dos Apóstolos (4.13) e "a maioria dos cristãos vinha das classes mais baixas, não instruídas" (Ehrman,

2006: 50). Sobre a escolaridade da população judia daquela época, Ross S. Kraemer observa: “Normalmente, a maioria das mulheres, tal como os homens, recebiam pouca educação formal, e isto parece ser verdadeiro para os judeus também, apesar as alegações judias tradicionais de homens judeus altamente educados. Indubitavelmente, fatores do status social exerciam um importante papel em determinar o tanto de educação formal que uma pessoa recebia e de que espécie era esta educação. (...) Documentos de papiros, por outro lado, sugerem que a escolaridade formal de muitos homens era limitada a ler e escrever, que é o bem básico, e que a maioria das pessoas procurava os serviços de uma minoria alfabetizada para ler e escrever para ela” (Kraemer, 1999: 57). Enfim, isto tudo em virtude do Cristianismo ser uma religião originária da periferia cultural do Império Romano.

No Hinduísmo, críticas e punições aparecem nos livros sagrados sobre aqueles que se envolvem com a lógica e a argumentação. O *Manavadharma Shastra* (Código de *Manu*) condena aqueles envolvidos com a Ciência da Lógica (*Hetu Vidya*): “Se um iniciado (*dwija*) deprecia estes dois (*Vedas* e *Smrti*) confiando na Ciência da Lógica (*Hetu Vídya*), ele deve ser banido pelos virtuosos como um infiel e um difamador do *Veda*” (II.11 – Buhler, 1993: 31 e Olivelle, 2005: 94). O *Mahâbhârata* relata um episódio onde um brâmane é transformado em chacal como punição por ter se “dedicado à ciência da argumentação baseada nas provas tangíveis e visíveis, o qual costumava afirmar palavras baseadas em razões durante as reuniões

de debate" (*Shanti Parva*, *Adhyâya* 180, versos 45-8). Noutra passagem deste mesmo épico, é instruído que "o ensinamento mais sagrado não deve ser comunicado a aqueles cujo intelecto se envolve na Ciência da Argumentação (*Tarka Shâstra*)" (*Shanti Parva, Adhyaya* 246, verso 18). Em outro épico, o *Ramayana,* são desacreditadas "aquelas pessoas de intelecto perverso que se ocupam nas frivolidades da Ciência da Lógica (*Ânvîkshikî*), desatento às obras sobre a Lei Sagrada (*Dharma Shâstra*), as quais devem ser seguidas como guia" (*Ayodhyâ Kânda, Sarga* 100, versos 36-9). "Histórias de imposição de punições sobre aqueles dedicados ao estudo da *Tarka Vidya* (Ciência da Argumentação) são relatadas no *Skanda Purana* e outras obras; e no *Naishadhacharita* nós encontramos *Kali* satirizando o fundador da *Ânvîkshikî* (Lógica) como '*Go-tama*', o mais bovino entre os sábios" (Vidyabhusana, 1988: 37).[16]

No Islamismo, "de longe o mais brilhante dos oponentes da *Falsafah* (Filosofia) foi *Al-Ghazali*" (Leaman, 2004: 55), com sua obra principal sobre o assunto, *Tahafut al-Falasifah*

---

[16] A razão para esta sátira é que o fundador do sistema *Ânvîkshiki*, também denominado sistema *Nyaya*, se chama *Gautama*, às vezes grafado como *Gotama*, um nome muito comum na Índia. O nome de batismo de Buda era também *Gautama*, por isso sua denominação *Siddhârta Gautama*. A palavra provêm de 'go'', cujo significado em Sânscrito é 'vaca', daí os conhecidos epítetos de *Sri Krishna*: *Govinda* e *Gopala* (vaqueiro).

(Incoerência dos Filósofos).[17] Neste trabalho, *Al-Ghazali* (1056-1111) dirigiu suas críticas, sobretudo, aos filósofos *Al-Farabi* e *Ibn Sina* (Avicena) distribuídas em vinte capítulos, no qual cada um corresponde a um problema. Logo na introdução ele se dirige aos filósofos ateus nas seguintes palavras: “Eu tenho observado que existe uma classe de homens que acredita em sua superioridade com relação aos outros por causa de sua maior inteligência e intuição. Eles abandonaram todos os deveres religiosos que o Islam impõe sobre seus seguidores. Eles riem dos mandamentos da religião que prescrevem a execução de atos de devoção e a abstinência de coisas proibidas. Eles desafiam as prescrições da Sagrada Lei. Não só eles ultrapassaram os limites prescritos por ela, mas eles também renunciaram à Fé por completo, envolvendo-se em diversas especulações, onde eles seguem os exemplos daquelas pessoas que desviam os homens do caminho de Deus e buscam fazê-lo (o mundo) deformado, e que não acreditam na vida futura” (...) “Em segundo lugar, tal heresia resulta das investigações teóricas que são o resultado do erro – ceticamente, extraviadamente e estupidamente – baseado em noções fantasiosas. Eles têm sido enganados pelos exageros feitos pelos seguidores destes filósofos, exageros ao ponto de acreditarem que os antigos mestres possuíam extraordinários poderes intelectuais, que os princípios que eles descobriram são inquestionáveis, que as ciências matemáticas,

---

[17] Tradução inglesa por Sahid Ahmad Kamali, *Al-Ghazali’s Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers*), Lahore, 1963.

lógicas, físicas e metafísicas desenvolvidas por eles são as mais profundas, que sua excelente inteligência justifica suas ousadas tentativas de descobrir as Coisas Ocultas pelos métodos dedutivos; e que com toda a sutileza de sua inteligência e a originalidade de suas conquistas eles repudiam a autoridade das leis religiosas, e que acreditam que tais coisas são somente mentiras hipócritas e trivialidades" (Kamali, 1963: 01-2). E ainda mais: "Quando eu vi esta veia de tolice pulsando entre estes idiotas, eu decidi escrever este livro a fim de refutar os antigos filósofos. Ele (o livro) mostrará a incoerência de suas crenças e a inconsistência de suas teorias metafísicas. Ele trará à luz os mais frágeis e obscuros elementos do pensamento deles, que fornecerá algum divertimento e servirá como uma advertência aos homens inteligentes" (Kamali, 1963: 02). O motivo destes repúdios pode ter origem no envolvimento de *Al-Ghazali* com o Sufismo (Charlesworth, 1972: 95-7). Depois dele, outro impetuoso adversário dos filósofos foi *Ibn Taymiyah* (1263-1328) com seu livro *Radd al-mantiqiyin* (Refutação dos Lógicos) (Corbin, 1962: 273-5 e Fakhry, 2004: 327s). No misticismo islâmico: "O principal alvo da crítica sufí foi a Filosofia, influenciada pelo pensamento grego. (...) Não há ninguém mais distante da lei do profeta *hashimita* (Maomé) do que um filósofo" (Schimmer, 1975: 18-9).

Com a infiltração da Filosofia na religião, alguns sistemas surgiram como reação a esta intromissão. A Cabala é um exemplo: "A origem da Cabala pertence a aquele período no qual o Judaísmo, por um lado, estava impregnado por

uma noção antropomórfica crua da divindade, enquanto que, por outro lado, o Platonismo e o Aristotelismo lutavam pela hegemonia na formulação das doutrinas fundamentais da crença judaica. Com Moisés Maimonides (1135-1204), o racionalismo alcançou seu clímax. As prescrições da Bíblia deviam ser explicadas somente à luz da razão. Somente o sentido simples, primário ou literário das Escrituras era reconhecido, a interpretação alegórica existente era considerada quer como fantasia rabínica, ou só se via nela uma forma poética. (...) a religião tinha se tornado um *opus operantum* mais ou menos sem sentido. A Filosofia, que sempre foi tratada como algo secundário, que não tinha nada a ver como o Judaísmo prático (...) Maimonides, por sua vez, a colocou no mais santo lugar no Judaísmo e, de certo modo, deu a Aristóteles um lugar próximo aos doutores da Lei. (...) A reação veio e a Cabala apareceu como um contraponto à crescente superficialidade da filosofia dos maimonidistas. A tempestade contra seu sistema eclodiu em Provença e se espalhou pela Espanha. Este último país pode ser considerado como a real pátria da Cabala" (Pick, 1913: 14). Agora, de todos oponentes à Filosofia e à intelectualidade, nenhum sistema místico foi mais extremista do que o Zen-Budismo (para conhecer este extremismo, ver Humphreys, 1977: 15-31). Os exemplos são numerosos, de modo que seria muito extenso citar todos aqueles casos de oposição à infiltração da Filosofia na religião.

Sobretudo na Antiguidade e até a Idade Média, a Filosofia teve certo papel especulativo na formação de doutrinas na religião. As concepções

ontológicas, cosmológicas, psicológicas e morais nas tradições religiosas eram consequências das especulações teóricas. Quando se consolidou como instrumento de fundamentação e de argumentação em favor da religião, ficou conhecida como Teologia no Cristianismo e como *Kalam* no Islamismo e no Judaísmo. Ambas beberam das mesmas fontes da Filosofia Grega: Platonismo, Aristotelismo e Neo-Platonismo, bem como, as correntes que mais souberam aproveitar do saber grego para argumentar em seu favor, foram as que alcançaram, aos poucos, a hegemonia; e no caso do Cristianismo em particular, a corrente que saiu vitoriosa nos concílios. No caso do Islamismo, a corrente teológica de *al-Ashari*, a qual se consagrou como a *Kalam* (Teologia) sunita por excelência. As correntes cristãs que não aceitaram a intromissão filosófica, tais como os gnósticos cristãos, os nestorianos e os cátaros, foram consequentemente derrotadas nos debates. Assim, existe uma grande dívida das três grandes religiões semíticas para com a Filosofia Grega. De maneira que, no caso do Cristianismo, a Filosofia teve um papel muito mais importante na consolidação da corrente dominante do que o misticismo e a moralidade. Agora, seria curioso imaginar como seria o Cristianismo sem a introdução dos elementos gregos: talvez não passasse de uma pequena e insignificante seita judaica.

Também, a Filosofia foi utilizada como instrumento de contestação das concepções religiosas, o qual parece ser o objetivo mais apropriado e a função mais útil para o exercício

filosófico, uma vez que, originalmente, a filosofia surgiu como crítica da crença e da opinião (*doxa*), com a finalidade de alcançar maior certeza racional por trás das ideias com *aparência de verdade* (crença e opinião). Por consequência, o emprego crítico da Filosofia com relação à religião parece ser mais natural do que o emprego como agente de sustentação. Ao levar este objetivo a serio, surgiu um movimento que ficou conhecido pelo nome de Ateísmo, no caso da refutação das doutrinas teístas (para aprofundamento, consultar: Charlesworth, 1972). Este assunto será retomado na segunda parte deste trabalho.

Convém propor mais uma definição?

Diante da possibilidade de entender a religião de pontos de vista tão diversificados que conduzem a definições contrastantes, a tentativa de continuar buscando um conceito comum parece ser um projeto que deve ser abandonado, uma vez que não é produtivo prosseguir estudando um assunto que não tem um objeto de pesquisa definido. No entanto, esta não é uma opinião unânime, pois apesar da controvérsia das definições, alguns pesquisadores atuais continuam estudando a religião e propondo novas definições (Ninian Smart, Daniel Dennett, A. Comte-Sponville, Robert Crawford, etc.). O motivo para prosseguir nas tentativas reside na justificativa de que, mesmo não sendo consensuais, as definições existentes não estão absolutamente erradas, são apenas incompletas, eurocêntricas e unilaterais, pois dependem da perspectiva de quem define. De modo que é ainda proveitoso continuar a busca por um conceito genérico de religião, que diferencie a cultura religiosa de outras culturas, a fim de, pelo menos, demarcar um terreno cultural próprio, assim como acontece com o conceito controvertido de *cultura* entre os antropólogos e etnólogos. Mesmo sem uma definição geral e precisa, é possível tratar o assunto da religião lançando mão apenas de um conceito provisoriamente rudimentar para, ao mesmo, fixar o horizonte demarcatório do tema. Portanto, parece mais sensato considerar que a busca em aprimorar gradativamente a definição não consiste num projeto vão. Mas sim de reconhecer que se

trata, até o momento, de uma *definição em formação*, em vista do fato de que o estudo científico e comparado das religiões em geral é uma conquista recente, graças aos trabalhos de traduções para as línguas europeias e de estudos feitos por filólogos de textos religiosos, até então desconhecidos, a partir do século XIX. Antes, os estudos no Ocidente se limitavam à pequena disponibilidade de traduções de textos das crenças conhecidas e praticadas na Europa. Em geral, dos monoteísmos semíticos (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), dos cultos politeístas da Grécia e de Roma, bem como dos poucos trabalhos remanescentes dos autores gregos e romanos sobre os "cultos bárbaros" (ver o prefácio de *O Sagrado e o Profano* de M. Eliade) com isso os autores falavam do tema religioso pensando que estavam tratando da religião como um todo. Para se ter uma idéia da diferença do conhecimento geral das religiões antes deste movimento filológico e o conhecimento atual, basta comparar, por exemplo, a minúscula *História Natural da Religião* (1757) de David Hume, com a extensa *The Encyclopedia of Religions* (1987), editor geral Mircea Eliade, em 16 volumes (ver bibliografia para conhecer os tópicos em cada um dos volumes), para perceber o avanço nas pesquisas e a maior amplitude dos estudos na atualidade.[18]

---

[18] Apesar da extensão, esta enciclopédia editada por M. Eliade não inclui as religiões contemporâneas, portanto, este trabalho poderá ser complementado com as seguintes obras: *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations* (1998) de Ninian Smart e *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (2002)

O que tem ocorrido é que quase todas as definições até agora, por serem contempladas de uma só perspectiva, são unilaterais em demasia, isto é, alcançam apenas um aspecto ou outro da religião deixando muitos pontos descobertos. Uma solução poderia ser selecionar os itens essenciais das definições existentes e combiná-las numa outra mais abrangente. Mas, muito cuidado deve ser tomado para não torná-la ampla demais a ponto de incluir outras formas de crenças e ideologias que não sejam propriamente religiosas. Ou seja, há de ter sempre em vista os traços mais comuns entre as diferentes tradições religiosas, concomitantemente com os limites demarcatórios que diferenciam a cultura relgiosa de outras culturas.

Entretanto, antes de decidir por propor ou não mais uma definição, será esclarecedor analisar algumas definições de autores influentes apontando a perspectiva desde a qual cada um deles contemplou a religião. Da numerosa coletânea de definições (cerca de cinquenta) enumeradas e comentadas por J. H. Leuba em *A Psychological Study of Religion* (p. 23-54 e 339-

---

editada por Linda Woodhead, as quais, por sua vez, incluem apenas um resumo dos mais conhecidos movimentos recentes, visto que, um relato completo destas novas vertentes religiosas exige um trabalho muito extenso, em vista da prolífera multiplicação de novas visões de mundo a partir do século XIX. Algumas tentativas são as de: Peter B. Clarke em *New Religions in Global Perspective* (1988) e James R. Lewis em *The Oxford Handbook of New Religious Movements* (2004). Consultar também a coleção com mais de 100 textos online por autores acadêmicos sobre *NRMs (New Religious Movements*) em: www.skepsis.nl/onlinetexts.

64) muitas não são definições propriamente, e as que aproximam ao formato de definição, são de autores do século XIX. Portanto, restritas aos limites da pesquisa religiosa da época, sendo que, as poucas ideias aí contidas que tiveram proveito posterior, bem como as deficiências, foram respectivamente reutilizadas ou reelaboradas em definições e em explicações subsequentes, de modo que será desperdiço de tempo e de páginas analisar individualmente tantas definições aqui. Exceção será feita para a definição de F. Max Müller, em vista da importância deste pesquisador para a Filologia e para o conhecimento de tradições, até então desconhecidas no Ocidente, através do seu monumental trabalho de traduções e de edição de obras da religiosidade oriental, embora tenha se tornado uma definição há muito tempo esquecida. Ele definiu assim: “religião é uma faculdade ou disposição que independente, e ainda apesar, dos sentidos e da razão, capacita o homem a perceber o Infinito sob diferentes nomes e sob variados disfarces. Sem esta faculdade nenhuma religião, nem mesmo a mais inferior adoração de ídolos e de fetiches, seria possível, e se nós ouvirmos atentamente, nós poderemos perceber em todas as religiões um gemido do espírito, uma luta para conceber o inconcebível, uma afirmação do inexpressível, uma busca pelo Infinito, um amor por Deus” (Leuba, 1912: 339). Apesar da ampla erudição deste autor, sua definição recebeu muitas críticas, pois definir a religião como uma faculdade, que o próprio Müller interpretou como fé ou energia potencial, é reduzir em demasia o alcance da religião, daí que, com os comentários desfavoráveis, tornou-se uma

definição desprezada, por isso desapareceu das coletâneas de definições nos trabalhos posteriores. Como já foi visto aqui e será retomado mais adiante, nem todas as religiões colocam a fé, com tanta ênfase, no centro da sua doutrina. Ademais, associar fé a uma faculdade mental representou um problema para a emergente psicologia científica no final do século XIX e início do século XX, visto que os psicólogos não admitiram tal associação, por falta de embasamento psicológico. Em outras passagens, Müller complementa sua definição afirmando que "religião é uma ponte entre o mundo visível e material e o mundo invisível e espiritual. Esta ponte é descrita como estabelecendo uma relação entre o Infinito que o homem descobre na natureza e o Infinito que ele descobre dentro de si mesmo. Estes Infinitos são de tal natureza que uma faculdade é necessária para a sua percepção. Não haverá e não poderá haver religião até que admitamos a existência no homem de uma terceira faculdade, a qual eu simplesmente chamo de faculdade de perceber o Infinito, não só na religião, mas em todas as coisas, um poder independente dos sentidos e da razão, mas assim mesmo um poder muito real" (idem, p. 25). J. H. Leuba observa que, a explicação de que a religião é a ponte entre o mundo visível e o mundo invisível, nos faz lembrar a concepção de religião da Cabala (idem, p. 26), de modo que parece mais uma explicação específica da natureza das religiões herméticas e esotéricas.

Agora, do ponto de vista sociológico, a definição mais influente é, destacadamente, a de

Émile Durkheim, desde a publicação da sua obra *Formas Elementares de Vida Religiosa*, de 1912: “Religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, coisas separadas e proibidas, crenças e práticas que unem numa única comunidade, chamada Igreja, todos os que a elas aderem” (Crawford, 2005: 14; Comte-Sponville, 2007: 12-3 e Dix, 2007:12). Comte-Sponville contesta alguns pontos desta definição argumentando que “o sagrado não é somente proibido e separado, também é venerável; a comunidade dos crentes não é necessariamente uma Igreja”. Ele considera “a definição de Durkheim centrada nas noções de sagrado e de comunidade, apresenta assim o que podemos chamar de sentido lato, sociológico ou etnológico” (2007: 13). Em seguida ele retoma e prolonga a definição de Durkheim propondo a seguinte: “Chamo de religião todo conjunto organizado de crenças e de ritos que remetem a coisas sagradas, sobrenaturais ou transcendentais (é o sentido amplo da palavra), em especial a um ou vários deuses (é o sentido estrito), crenças e ritos esses que unem numa mesma comunidade moral ou espiritual os que com eles se identificam ou os praticam” (2007: 13-4). Esta última definição expande um pouco a de Durkheim, mas também, como muitas outras, confunde os pontos originais e essenciais da religião com os seus desdobramentos. O sagrado e a comunidade não são elementos religiosos presentes na mensagem original do visionário que deu início a uma tradição, eles são, mais precisamente, os desdobramentos subsequentes do desenvolvimento da veneração e do processo de

organização grupal respectivamente. Portanto, as duas definições confundem as causas com os efeitos. A definição de Comte-Sponville aperfeiçoa um pouco ao incluir o sobrenatural, o transcendental, o um ou vários deuses que, em regra geral, são próprios da mensagem original. Definir inicialmente a religião como "um conjunto de crenças e ritos" restringe a diversidade religiosa, pois existe religião que não é fundamentada na crença e não possui ritos (ex. Budismo *Theravada*). Ademais, existem religiões sem deus ou deuses, nem todas as religiões são teístas (ex. Jainismo, Budismo *Theravada*, Zen e Confucionismo). Ainda também, "que unem numa mesma comunidade moral ou espiritual" não caracteriza todas as religiões, pois pode ser praticada no isolamento, que é o caso dos eremitas.

Outra definição ainda mais focada no lado social e no teísmo é a de Daniel Dennett em *Quebrando o Encanto*: "Religião é um sistema social cujos participantes confessam a crença em um agente ou em agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam" (2006: 19). Esta é uma definição ainda bem mais restritiva que as duas analisadas antes. Compara a religião a um sistema social (ênfase demasiada no lado social), limita-se à crença (nem todas as religiões se apegam tanto às crenças), "agente ou agentes" existem religiões que não acreditam em agentes (ex. *Adwita Vedanta*, Budismo *Theravada* e Jainismo), "cuja aprovação eles buscam" (buscar apenas a aprovação dos deuses não é a exigência maior das religiões para seus seguidores, portanto não justifica a inclusão numa definição).

De maneira que, são muitos os autores, sobretudos os sociólogos, que interpretam a religião apenas no sentido social, ou seja, a religião é o que é na medida em que consegue se desenvolver institucionalmente com a criação de um clero, de uma hierarquia eclesiástica, de uma administração central (papado), de ordens internas (franciscanos, beneditinos, carmelitas, etc.); a construção de templos, de mosteiros e de uma sede central suntuosa. Portanto, para estes não existe religião sem instituição. Sendo assim, somos levados a pensar que o *samnyasi* (eremita) hindu que entoa seus *mantras* e medita nas margens do Ganges, na isolação do bosque ou no abrigo de uma caverna (refúgio muito utilizado pelos iogues), então não é um religioso, pois lhe falta o envolvimento social. A experiência não confirma este raciocínio, pois, esta antiga ordem do Hinduísmo representa a mais bem preservada tradição do eremitismo que se tem conhecimento na atualidade, confirmando o fato de que a religião não tem sido praticada exclusivamente no meio social, pode ser vivida também na solidão[19]. A prática religiosa na solidão é a preferida dos

---

[19] O mais conhecido eremita cristão foi santo Antão (Antonio) do Deserto, nascido em 251 e.c., na cidade de Tebaida no Alto Egito e falecido em 356 e.c., aos 105 anos de idade, tal como o relato de sua vida em *Vita Antonii* (360 e.c.) do bispo Atanásio de Alexandria. Conhecido também como 'Antão o Eremita' ou o 'Pai de Todos os Monges', fundou o eremitismo cristão ao se retirar para o deserto em 270 e.c., prática que depois se transformou na ordem dos cenobitas (monges), que preferiram a vida em comunidades monásticas à vida eremita na absoluta solidão, se firmando como o monasticismo cristão dos séculos subsequentes.

místicos, que procuram o sossego dos locais isolados para se dedicarem à meditação. A grande maioria dos relatos que temos conhecimento de experiências místicas, quer acreditemos que sejam reais ou meras alucinações, descreve que as mesmas aconteceram em tais circunstâncias. Ademais, muitos místicos consideram a religião institucionalizada como uma corrupção ou uma deterioração da verdadeira religião, daí o exemplo de que quase todos os fundadores de novas correntes religiosas terem sido reformadores. Buda se contrapôs ao Hinduísmo de sua época e elaborou uma nova interpretação do *Dharma*. O mesmo fez *Mahavira*, o reformador do Jainismo e contemporâneo de Buda. Cristo criticou alguns pontos da interpretação da lei judaica (chegou a expulsar os mercadores do templo). Maomé também se opôs à religião pré-islâmica, descartou o politeísmo e reformou o culto à *Caaba*. Enfim, muitos líderes foram rebeldes e opositores às instituições religiosas de seu tempo. Em suma, a religião se caracteriza mais como um sistema do que como uma instituição, que não precisar ser necessariamente um sistema social, ou seja, em essência, está mais para um organismo ideológico e de conduta do que um organismo social.

Contudo, de um ponto de vista bem antagônico, outros pesquisadores enfatizaram tanto a perspectiva solitária da vida religiosa que chegaram a definir a religião assim. Veja a definição de Alfred. N. Whitehead: “Religião é o que o indivíduo faz com sua solidão [...] instituições, igrejas, bíblias, códigos de conduta são adornos da religião, são suas formas passageiras” (Crawford, 2005: 13). Mais envolvido

ainda no enfoque da experiência pessoal da religião foi o psicólogo William James que definiu assim: "A religião é constituída pelos sentimentos, atos e experiências dos seres humanos individuais em sua solidão, na medida em que se percebem relacionados com tudo quanto possam considerar divino" (Crawford, 2005: 216). Estas duas últimas definições representam mais o que pode se chamar de a *origem* da religião do que a religião propriamente constituída. É fato histórico que muitas religiões iniciam com as experiências místicas dos visionários. Em contrapartida, é constatado também que muitas experiências místicas não se transformam necessariamente em religiões, pois a repercussão de uma experiência mística está sujeita a uma série de fatores circunstanciais para que se transforme numa religião ou não. Para que configure uma religião, a experiência terá de, em seguida, se transformar numa visão de mundo e num modo de vida de um grupo de seguidores, ou seja, numa nova mentalidade e numa habitualidade, que se transformarão com o desenvolvimento intelectual e prático, no futuro, em doutrina e tradição respectivamente até assumir, no final, o formato de um sistema, então, é a partir daí que pode se dizer que se formou uma nova religião.

Agora, uma definição particularmente curiosa e diferenciada é a de C. Geertz, cuja ênfase foi colocada no aspecto persuasivo da comunicação religiosa: "Religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer motivações e disposições duradouras, penetrantes e poderosas nos homens, formulando concepções de uma ordem geral da existência e revestindo estas

concepções de uma aura tal de verdade que as disposições e motivações pareçam singularmente realísticas" (Dix, 2007: 14 e Harding, 2009: 04). Esta definição incorpora a essência da técnica persuasiva: a criação do *efeito de verdade* para tentar convencer alguém (Citelli, 2005: 15). A comunicação religiosa é eminentemente persuasiva. Contudo, esta forma de perceber a religião é rara, pois são poucos os pesquisadores que observam o papel da persuasão no sucesso da divulgação religiosa. A criação de "um sistema de símbolos que reveste as concepções (religiosas) de uma aura de verdade cujas motivações e disposições pareçam realísticas", assim, é uma estratégia para a construção da *aparência de verdade* (verossimilhança) que tem forte efeito persuasivo. O mais conhecido exemplo desta efetividade, que se pode constatar na atualidade, é o êxito obtido pelo emprego da ilustração e da dramatização na comunicação publicitária, pois todos os profissionais da propaganda sabem que a inclusão da ilustração é indispensável para o aumento do poder persuasivo da mensagem publicitária. Portanto, com base nesta definição, não é nenhuma conjetura absurda supor que os religiosos, de certa maneira, foram os pioneiros na criação e no desenvolvimento das primeiras técnicas de persuasão e de publicidade no passado.

Para o público religioso, é comovente a definição do teólogo Rudolf Otto: "Religião é um sentimento do numinoso, do totalmente outro, do *mysterium tremendum et fascinans*" (Crawford, 2005: 14; Dix, 2007: 11 e Otto, 2007: 37-9 e *passim*). Já para o cético, parece mais um

deslumbramento do que uma definição esclarecedora, pois aos olhos daqueles que consideram a religião uma invenção humana, este conceito lembra o delírio de uma mente deslumbrada. Os sentimentos de numinoso e de mistério terrível e fascinante é, por assim dizer, proporcional ao grau de sublimidade que a imaginação humana é capaz de idealizar os atributos de deus e das coisas divinas, de modo que nos faça sentirmos mais inferiorizados e distantes aqui em baixo. Situação que nos lembra a metáfora de Mikhail Bakunin ao criticar a exaltação das coisas divina pelos religiosos em *Deus e o Estado*: "Quanto mais rico o céu, mais pobre a Terra".

Existem, também, os que entendem que não é possível definir a religião de modo algum, em vista da diversidade dos contrastes e das peculiaridades resultantes do entendimento de que a religião é produto de uma época particular e de um contexto cultural que lhe é próprio. Isto é, as tradições religiosas apresentam muito mais diferenças do que similitudes, para que seja possível uma definição que aponte os traços comuns. Este é o argumento de alguns antropólogos. O que pode ser justificado como a razão para que eles entendam a religião desta maneira, em primeiro lugar, é o fato de estudarem a religião do ponto de vista funcional (o que a religião faz), com isso percebem a religião mais em seus efeitos e desdobramentos sociais do que em suas causas e em sua mensagem original. Pois, quanto mais se aproxima da fase mais articulada e desenvolvida, mais contrastantes são encontrados entre as religiões. Depois, por

estudarem as crenças das tribos primitivas, são levados a pensar que estão entendendo a religião em sua forma mais original. De certa forma sim, no entanto, esta é uma visão apenas consequencial e social, isto significa entender a religião, em sua identidade, mais como uma instituição social do que como uma comunhão de pensamento e prática. As religiões não se desenvolveram apenas institucionalmente, mas também ideologicamente, e isto a perspectiva funcional não é capaz de mostrar ao antropólogo. Quando vista historicamente, as religiões são muito mais dinâmicas do que muitos pensam. A religião só é estática e conservadora na mente do adepto da mesma, que procura sempre transmitir a idéia de que sua tradição conserva, com a mais alta pureza, a mensagem original do fundador. Mas quando estudada do ponto de vista histórico e imparcial, a realidade é outra. O estudo das tradições religiosas através da pesquisa de campo em tribos primitivas, tal como fazem os antropólogos, é útil para entender, até certo ponto, os aspectos primitivos das religiões, no entanto, a capacidade ideológica e exegética dos visionários e dos intérpretes respectivamente evoluiu muito com o tempo. Não é possível comparar a capacidade visionária dos precursores da antiga religião dos aborígines da Austrália ou de outras religiões primitivas, por exemplo, com a capacidade visionária de Buda, de Confúcio, de Pitágoras, de Plotino ou de *Shankaracharya*, bem como a capacidade exegética de São Tomás de Aquino, de *Al Gazali*, de *Sri Ramanuja*, de

Abhinavagupta, de *Nagarjuna*, etc.[20] Tentar conhecer a religião estudando apenas a tradição das tribos primitivas, como é feito por alguns antropólogos, é o mesmo que tentar conhecer a filosofia estudando apenas os pré-socráticos. Será possível perceber apenas o que levou o homem a filosofar, e não o que ele desenvolveu daí em diante, da mesma forma, na religião, o que levou o homem a pensar e a reagir diante de assuntos e fenômenos intrigantes no seu destino: a morte, o sofrimento, etc. Robert N. Bellah dividiu a evolução da religião em cinco estágios: primitivo, arcaico, histórico, moderno anterior e moderno (Bellah, 1964: 361). De modo que, a religião não é só conservação, é também inovação, por isso a multiplicação de correntes ideológicas e de seitas. Muitas das religiões tribais estão mais para uma proto-religião do que uma religião desenvolvida. Os antropólogos e sociólogos medem o grau de evolução da religião com base em sua transformação social e institucional, no entanto não penetram na perspectiva substantiva da natureza da religião, o que faz daquela apenas uma visão unilateral da religião. Daí que, um entendimento mais abrangente terá de ser feito também em perspectiva diacrônica e histórica,

---

[20] A evolução da religião é reconhecida apenas por poucos adeptos, mas percebida por muitos historiadores, enquanto que a explicação do seu processo, que representa uma assunto muito interessante, é pouco explorada pelas pesquisas. Com isso os trabalhos que tratam do tema são escassos, bem como enfatizam perspectivas diferentes: social, psicológica, antropológica, teológica, cognitiva e cultural. Ver bibliografia: Hopkins, 1923; Bellah, 1964; Verkamp, 1995; Barnes, 2000; Boyer, 2001 e Pinker, 2006.

considerando tanto a evolução da capacidade intelectual dos visionários e da capacidade exegética dos intérpretes, bem como a evolução institucional.

Os antropólogos costumam atribuir a origem da religião nos impulsos instintivos e primários do homem. Estes fenômenos estão presentes, em muitos casos, na experiência religiosa, mas não são tudo. Estudos mais abrangentes e completos reconhecem que "as religiões não surgem, tal como os primeiros historiadores das religiões sugeriram, de uma maneira supersimplificada, das camadas puramente desinteletualizadas e irracionais da psique humana. Melhor dizendo, especialistas de hoje concordam quase unanimemente que as religiões são agrupadas numa unidade vivencial de conhecimento, vontade e sentimento" (Ching, 1993: 48). De modo que as religiões não são exclusivamente instintivas, ou só sentimentais, ou só emotivas, ou só volitivas ou apenas intelectuais, mais precisamente, são a combinação destas faculdades humanas, as quais podem estar mais presente numa tradição ou noutra, conforme a época e o temperamento do povo; bem como o enfoque sobre uma ou outra faculdade pode mudar com o tempo, à medida que um sistema religioso evolui. Por exemplo, uma tradição pode iniciar com características iniciais apenas emotivas e devocionais, e depois incorporar elementos especulativos e filosóficos, tal como foram os casos do Cristianismo, do Islamismo e do Judaísmo, que absorveram mais tarde itens da filosofia grega nos seus cânones. Ou mesmo, um sistema pode efetuar uma trajetória inversa, tal

como o Neoplatonismo, o qual iniciou com a doutrina mais especulativa e intelectualizada de Plotino (205-70 e.c.), para depois assumir um caráter mais místico e mágico nos tempos de Jâmblico (?-330 e.c.) e Proclo (422-85 e.c.) (Bevan, 1927: 189-230 e Brun, 1991). Um exemplo semelhante aconteceu com a história do Taoísmo, o qual iniciou com a perspectiva especulativa e refletiva de *Lao Tzu* (c. séc. VI a.e.c.), para depois assumir um caráter de religião devocional e redentora durante o período da dinastia *Han*, anos 206 a.e.c-220 e.c., (Ching, 1993: 85-118 e Robinet, 1997). Estes são apenas alguns exemplos, de fato estas ocorrências de diversificação no caráter de uma tradição, com o decorrer do tempo, são frequentes na história das religiões, que resultam na divisão de uma tradição em diversas correntes interpretativas ou seitas, de maneira que não é possível mencionar todos os casos aqui.

Não poderia ser omitida aqui a concepção de Ninian Smart (1927-2001), um influente pesquisador da religião do século XX e ex-professor de Religiões Comparadas na Universidade da Califórnia,[21] a qual, a rigor, está

---

[21] Roderick Ninian Smart foi um pioneiro e, ao mesmo tempo, um dos mais importantes pesquisadores das religiões no século XX, bem como um catalisador na formação de departamentos de estudos acadêmicos para o estudo científico da religião nas universidades do Reúno Unido e nos EUA. Escocês de nascimento, ele fundou em 1967 o primeiro Departamento de Estudos Religiosos na Universidade de Lancaster, Inglaterra. Em 1976, transferiu-se para os EUA a fim de assumir a cátedra de professor do Departamento de Estudos Comparados das Religiões na Universidade da

mais para uma enumeração das características da religião do que uma definição propriamente: "Religião é um organismo com sete dimensões: ritual, doutrinal, mítica ou narrativa, experimental ou emocional, ética ou jurídica, organizacional ou social, material ou artística" (Crawford, 2005: 14 e Cohen, 2008: 23).[22] Robert Crawford considera insuficiente apenas sete e sugere a inclusão da dimensão política (2005: 18). Este último autor enfatiza que toda definição deve incluir também o elemento sobrenatural, tão omitido em muitas tentativas, porém reconhece que a definição substantiva envolve fé no sobrenatural (2005: 210). A dificuldade de Crawford foi que não conseguiu separar a *análise da crença no sobrenatural* de uma perspectiva externa de, por outro lado, *acreditar no sobrenatural* de uma perspectiva interna do crente. Para ele, falar do sobrenatural pressupõe a sua crença. Como já foi discutido, se é possível estudar, falar e julgar o crime de uma perspectiva externa, ou seja, sem ser criminoso ou a favor do delito, como também estudar e avaliar a prostituição sem ser prostituta

---

Califórnia, em Santa Bárbara. Em 2000 foi eleito presidente da Academia Americana de Religiões. Deixou algumas obras escritas, sendo as mais conhecidas: *World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations* (1998) e *World Philosophies* (1999). A obra *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, editada por Linda Woodhead, da Universidade de Lancaster, e outros, utilizada aqui, foi dedicada a ele.

[22] Uma enumeração bem mais extensa é a apresentada por Stephen Hunt em *Alternative Religions: a Sociological Introduction*, onde o autor enumera 18 tópicos característicos das religiões tradicionais (2004: 03-4)

ou a favor da sua prática, como isto não será possível também no caso da religião? Então, se for como Crawford pensa, nunca será possível estudar e falar do sobrenatural sem acreditar nele. Reconhecer que os religiosos acreditam no sobrenatural, em deus e em deuses e incluir esta crença numa definição não exige, necessariamente, que o autor da definição tenha que creditar no sobrenatural. Ele apenas considera o *fato* de que a crença no sobrenatural é um *elemento cultural* dentro da religião. Se o mundo sobrenatural, deus ou os deuses existem ou não, aguardamos ainda a confirmação desde alguns milênios, mas a *crença* neles é um fato indiscutível na cultura religiosa de muitas tradições. Portanto, acreditar ou não é uma coisa, agora, reconhecer a existência da crença é outra muito diferente, e não pode ser impedida de ser incluída numa definição pelo simples fato do autor não acreditar na sua veracidade. Este procedimento acontece em outras áreas de pesquisa. Veja o exemplo dos arqueólogos e egiptólogos que estudam as múmias do Antigo Egito. Estes pesquisadores investigam e procuram definir o processo de mumificação sem a necessidade de acreditar na efetividade da condução da alma do falecido até o mundo dos deuses para um encontro com a eternidade, tal como atribuída pelos antigos egípcios na cultura religiosa da época. Do contrário, seria um costume frequente os arqueólogos deixarem testamentos ou solicitações aos seus familiares para mumificarem seus cadáveres, ocorrência que não se tem registro. Bem, é verdade que este exemplo exige restrições quando comparado ao estudo da

religião. A mumificação é uma tradição extinta, enquanto a religião é uma tradição viva, esta última ainda exerce uma influência efetiva na vida de muitas pessoas, de modo que o envolvimento cultural e emocional é muito atuante. Por fim, parece-me possível incluir a crença no sobrenatural, em deus e nos deuses numa definição sem precisar de acreditar nos mesmos, basta reconhecer o fato de que a crença neles é um realidade presente na cultura religiosa.

A neutralidade é a grande carência que o estudo da religião, mediante a perspectiva substancial, ainda prescinde, ou seja, estudar e definir a religião sem se posicionar como um crente em sua mensagem. Já a imparcialidade é bem mais fácil de ser trabalhada com a perspectiva funcional, uma vez que o observador se coloca numa posição externa, por isso é a preferida dos cientistas.

A discussão de Crawford em *O Que é Religião*? talvez seja a mais extensa disponível sobre a problemática da definição da religião. Porém, sua obra se restringe às seis religiões: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo, Budismo e Sikhismo, sem clara menção das razões para tal seleção. Este paradigma é denominado por Charles Taliaferro como *definição por exemplo*, isto é, considera-se as religiões com maior número de seguidores que servem de referências para o estudo da religião em geral, por considerar que estas sejam as mais desenvolvidas. Sendo assim, religiões incluem apenas: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo, Hinduísmo e Budismo como paradigmas e as tradições que se assemelham a uma ou mais do

que uma destas grandes religiões (Taliaferro, 1998: 21). Como é possível notar com base no que já foi analisado, o critério é bem vago e impreciso.

Crawford analisou em sua obra aproximadamente vinte definições, quase todas as mencionadas aqui e outras descabidas que foram ignoradas neste estudo. Em seguida, após uma análise dos elementos que ele considerou indispensáveis nas seis religiões, propôs finalmente uma definição sintetizada: "Religião é a crença em Deus, que é o fundamento incondicionado de todas as coisas, e em seres espirituais, resultando em experiência pessoal de salvação ou iluminação, comunidades, escrituras, rituais e um estilo de vida" (2005: 220). Esta representa, sem dúvida, um avanço em relação às definições precedentes, uma vez que combina de forma proporcional a perspectiva substancial (o que a religião diz): "Religião é a crença em Deus e em seres espirituais", com a perspectiva funcional (o que a religião faz): "(produz) comunidades, escrituras, rituais e um estilo de vida". Apesar da melhoria em alguns pontos, ainda é uma definição influenciada pela mentalidade cristã e teísta, portanto limitada. É preciso incluir numa definição abrangente as tradições não teístas. Na frase: "...resultando em experiência pessoal de salvação ou iluminação...", deve se ter o cuidado para não confundir o que a religião diz do que o autor da definição acredita ser verdade na mensagem religiosa. O resultado em uma experiência de salvação ou iluminação não é um fato confirmado, portanto este trecho ficaria melhor com a seguinte redação "...propondo uma experiência de salvação

ou iluminação...", pois a proposta desta experiência é um fato que pode facilmente ser confirmado, em vista dos inúmeros manuais de disciplina e métodos de meditação e oração existentes. Quando se diz que algo resulta, está se confirmando um fato, o que é uma suposta verdade apenas do ponto de vista do crente. Em outras palavras, numa definição substancial o autor precisa saber separar o que é fato do que a religião acredita que seja verdade, portanto não definir seguindo a convicção do crente religioso.

Enfim, a análise individual destas diferentes definições acima nos auxilia perceber o quanto são incompletas e relativas. Portanto, diante da controvérsia e da imensa dificuldade de se definir a religião, ao invés de apresentar mais uma definição formal e técnica, tal como fizeram alguns autores antes; limitarei a propor, em seguida, apenas uma descrição resumida e informal do que entendo por religião, a qual tentará envolver mais elementos comuns que compõem as religiões em geral, partindo inicialmente do que é mais original em direção aos itens que são seus desdobramentos históricos. Embora, de certa maneira, alguns poderão entendê-la com uma definição. Trata-se de uma descrição em perspectiva diacrônica, ou seja, cronologicamente da fase primitiva para a desenvolvida. Ademais, não se limitará às grandes religiões atuais ou, o que é ainda mais reducionista, ao "cristianocentrismo", deficiências tão frequentes até então. Não pretende ser uma descrição definitiva e solucionadora da polêmica, mas diferente disto, servirá oportunamente para orientar o leitor quanto ao entendimento da

religião, sobretudo, em virtude da inclusão de mais componentes da perspectiva substancial (o que a religião diz), sem se envolver com as convicções que o adepto religioso pensa ser verdade. Assim, uma descrição resumida poderia ser: r**eligião é um <u>modo de pensar e viver</u> adotado por aqueles que admitem a existência de significado, de sentido e de finalidade para a vida humana, para o destino e para o mundo, juntamente com o reconhecimento da existência do extraordinário, do misterioso e do sobrenatural, que é assimilado conforme a aceitação de uma estrutura coerente de ideias e práticas criada para funcionar como sustentação de si própria. Estrutura esta suportada pela convicção na existência de uma realidade suprema e eterna, a qual pode ser concebida como um ser imutável e impessoal, ou um(a) deus(a) pessoal, ou deuses(as), ou uma consciência ilimitada, ou uma plenitude, ou uma lei primordial e universal, ou um estado de espírito considerado superior, ou um tempo glorioso no futuro, bem como a crença em seres, mundos e forças sobrenaturais. Modo de vida este que busca uma meta bem-aventurada, através do sacrifício ou da graça (ou ambos), que conduza a uma experiência (coletiva ou pessoal) de propiciação, ou de bem-aventurança (aqui ou póstuma), ou de comunhão, ou de salvação, ou de liberação, ou de iluminação e que, com o subsequente desenvolvimento dos sentimentos de admiração e de sacralidade pela mensagem de um ou de alguns visionários, consolida-se e organiza-se através dos seguintes**

desdobramentos mais comuns: doutrinas, disciplinas, comunidades, mitos, escrituras e símbolos sagrados, ética, rituais, templos, monastérios, eremitérios, cultos, adoração aos ancestrais, iniciações, ascetismo, meditação, submissão e clero.

Em virtude de seu caráter dinâmico, a religião é aqui descrita desde uma perspectiva diacrônica que, estruturalmente, está então dividida em três estágios:

1) o estágio inicial e nuclear relativo aos componentes mais comuns e primordiais que caracterizam a religião:
a) modo de viver e pensar comum entre seguidores.
b) criação de significado, de sentido e de finalidade para a vida humana.
c) reconhecimento do extraordinário, do misterioso e do sobrenatural.
d) aceitação de uma estrutura de coerência (ou de realidade), um sistema.
e) convicção na existência de uma realidade suprema e eterna
f) incentivo pela busca da felicidade através do sacrifício ou da graça
g) proposta soteriológica (salvação, libertação, comunhão, etc.).

Assim como o homem evoluiu gradualmente do *Neanderthal,* do *Homo Sapiens*, do *Homo Erectus* e do hominídeo, sendo que num momento bem inicial não se diferenciava de outras espécies que, posteriormente, se transformaram nos atuais chipanzés e gorilas, depois se separou para formar uma evolução paralela; também a

religião inicialmente se identificava com outras culturas (magia, artes de adivinhação, xamanismo, rituais de propiciação, etc.) para, a partir de certo momento, se separar no sentido de formar uma evolução paralela. Pois, na sua infância, a religião foi muito envolvida com outras formas de superstição tal como a magia, o oráculo, a astrologia, a necromancia, o exorcismo, etc., bem como o sacrifício de imolação, de modo que não havia uma clara demarcação do que era magia e o que era religião numa tradição, pois as duas culturas se misturavam mais do que nos anos subsequentes. Foi assim no início do Hinduísmo, das religiões chinesas, da religião egípcia, etc. Com a evolução, o que se destacou como diferencial em comparação com estas outras formas de artes sobrenaturais foi o desenvolvimento especulativo, por parte da religião, da Ontologia (a realidade suprema) e da Soteriologia (salvação, libertação, etc.), o que a transformou numa forma de cultura mais distante destas artes.[23] Portanto, o que mais

---

[23] Como frequentemente encontradas em trabalhos de pesquisadores de diferentes disciplinas, alguns autores percebem as distinções entre a magia e a religião através de outros traços. Veja o trabalho *A Magia* (p.82-8) de Antônio Flávio Pierucci, do Departamento de Sociologia da USP, onde o autor não prioriza os traços mencionados acima (Ontologia e Soteriologia), ao contrário, relaciona outras características distintivas com base em trabalhos de sociólogos e antropólogos, influenciados pelo conceito exclusivamente cristão e teísta de religião. Com base na etimologia, o termo magia deriva do grego *ma geia* (latim: *magia*) que, por sua vez, refere-se ao nome dado ao sacerdote persa '*magos'*, responsável pela execução do ritual do fogo na antiga religião zoroástrica (Janowitz, 2001: 09). A abominação pela magia

particularmente assinala a identidade da religião foi a ênfase na especulação ontológica e na busca soteriológica, daí a razão para a Ontologia e a Soteriologia aparecerem como algumas das primeiras caracterizações da religião numa descrição. Este assunto será aprofundado em algumas passagens mais adiante.

2) o estágio relativo aos efeitos emotivos e intelectuais da mensagem original sobre outras pessoas:
a) admiração: a intensificação da aceitação resulta na admiração, por isso terá de haver um número de pessoa que manifestem interesse e admiração pela mensagem inicial.
b) desenvolvimento da sacralidade: será necessário o cultivo de uma sobrevalorização da mensagem que sobreponha outros valores e outras ideias para que justifique a conversão dos admiradores.
c) consolidação: a mensagem terá de se estabilizar e se firmar de tal forma que possa se consolidar como uma unidade de ideias e de comportamento.
d) organização: a comunhão de ideias e de práticas terá de resultar numa sistematização intelectual, moral e social da mensagem original, através de uma uniformidade de interpretação.

3) o estágio relativo aos desdobramentos resultantes da sistematização do pensamento e da disciplina entre seguidores:

---

persiste desde os tempos do Império Romano, quando foram elaboradas leis proibindo e punindo a sua prática (Janowitz, 2001: 10-1). Para os romanos, o Egito era o covil dos magos.

a) intelectuais: doutrina, mitos, escrituras, símbolos, exegese, cânone, arte, música, etc.
b) práticos: disciplina, ritual, culto, ética, meditação, oração, iniciação, sacramentos, festivais, ascese, altruísmo, etc.
c) organizacionais: comunidades, clero, templos, monastérios, eremitérios, locais sagrados, hierarquia, canonização, peregrinação, etc.

De certo modo, pode se dizer que o primeiro estágio da descrição reproduz a identidade da religião no sentido amplo (*lato sensu*) e segundo e terceiro estágios, a identidade no sentido estrito (*stricto sensu*).

Agora, muito importante de se esclarecer é o possível mal-entendido, pois da maneira que está colocada esta descrição, o leitor poderá ser levado a entender que uma tradição terá de reunir simultaneamente todos os componentes mencionados acima para se caracterizar como uma religião. Não é bem assim, como será explicado adiante, pois basta possuir os ingredientes indispensáveis da fase nuclear (modo de vida que resulta da convicção na existência de uma realidade superior que busca um fim soteriológico através do sacrifício e da graça) e alguns dos itens de desdobramento. Bem, sendo assim, então por que a definição não se limita exclusivamente aos componentes da fase nuclear? A resposta para a questão é que a religião não é a única forma de cultura que assume um modo de vida e pensamento, ou que se volta para a crença, para o sobrenatural, para o interesse em explicar e orientar o destino das pessoas, para a superstição ou para a busca da felicidade; outras ideologias e instituições também

propõem ideias e práticas semelhantes. Daí que seja necessário que a descrição penetre em certos detalhes que diferenciem a religião de outras formas de cultura afins. Ademais, nem todas as religiões tiveram o mesmo destino e mesmo grau de desenvolvimento. Algumas se tornaram mais diversificadas, outras menos. Por isso que algumas pessoas atualmente entendem que somente as grandes tradições, com sofisticado grau de desenvolvimento e diversificação, são na verdade religiões. Por exemplo, o Hinduísmo é uma tradição muito diversificada, ao ponto de ser assaz contraditória e, por isso, ser considerada por alguns historiadores e pesquisadores como uma tradição que está mais para um *conjunto de religiões* do que uma religião unificada (Smith, 2005:105, Klostermaier, 2000: 03 e Flood, 1996: 06s). Algumas desenvolveram uma extensa literatura (Cristianismo, Budismo, Islamismo, Hinduísmo, etc.), enquanto os druidas eram proibidos de passarem suas doutrinas para a forma escrita. Com o tempo, os desdobramentos se tornaram tão integrados e característicos que não foi mais possível reconhecer a religião sem estes ingredientes (escrituras e símbolos sagrados, mitos, templos, monastérios, rituais, clero, oração, ascetismo, etc.) Conforme a preferência ideológica de uma religião, esta poderá desenvolver mais certas características e desprezar outras. Também, os desdobramentos mostram as tipicidades que as religiões assumiram com o tempo, em contraste com outras formas de crenças e de especulações sobre o destino (folclore, astrologia, alquimia, I Ching, oráculo, xamanismo, etc.). Sem dúvida, de todas as

crenças existentes e de todas as formas de especulação sobre o destino, a religião foi a que mais se desenvolveu e alcançou maior sofisticação. Assim, a menção de todos os desdobramentos que as religiões assumiram no decorrer da história tornaria a descrição ainda mais longa, portanto a enumeração se restringiu aos mais comuns. Na prática, esta descrição diacrônica poderá ser claramente confirmada por aqueles que já passaram pela experiência de envolvimento com a formação de novos grupos religiosos.

Em seguida será analisado cada um dos trechos desta descrição:

1) "*Religião é um modo de pensar e viver*": esta é a característica mais genérica da religião, portanto deve abrir a descrição dos traços essenciais numa definição. Está sublinhada na descrição acima por ser o traço nuclear da religiosidade. Mas não pode ser definida apenas assim, pois existem outros modos de pensar e viver que não são tipicamente religiosos (Humanismo, Marxismo, hippie, punk, etc.). Ambos (modo de pensar e modo de vida) precisam ser incluídos conjuntamente numa definição de religião, um sem o outro não caracteriza integralmente uma religião. Se mencionada apenas como *modo de pensar*, a religião seria somente uma visão de mundo, uma ideologia, sem uma contraparte prática. Do mesmo modo, somente como *modo de vida* ou comportamento, sem uma ideologia, a caracterização estaria incompleta, pois desta forma se identificaria com os costumes e com o folclore. Enfim, religião é substancialmente a combinação de uma visão de mundo com um

modo de vida correspondente. Agora, alguém poderia perguntar: se os seguidores de uma mesma religião atualmente pensam e levam modos vida tão diferentes um do outro, então como é possível se dizer que fazem parte da mesma religião? Sobretudo, é preciso distinguir a proposta e a orientação originais das transformações que as vidas das pessoas foram submetidas com o advento do processo de secularização da vida na sociedade da Era Contemporânea. No passado, as religiões não eram praticadas como hoje, muitas alterações e adaptações aconteceram. A realidade é que, nos dias atuais, muito religiosos dividem, muito mais que antes, o seu modo de pensar e de viver com outras visões de mundo e com outros estilos de vida, influenciados pela secularização cultural. De maneira que, por exemplo, o modo de vida de um cristão de hoje é muito diferente do modo de vida de um cristão dos primeiros séculos do Cristianismo. O mais conhecido exemplo de protesto contra a secularização do modo de pensar e agir é o surgimento do fundamentalismo, que considera esta transformação como uma deterioração da prática da religião e, com isso, procura recuperar a forma fundamental (original), que foi corrompida por este processo, sobretudo na sociedade contemporânea, através da formação de grupos radicais.[24]

---

[24] Para conhecer a origem e o desenvolvimento do fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo, consultar: *Em Nome de Deus* de Karen Armstrong, Companhia das Letras, São Paulo.

2) “*Existência de significado, de sentido e de finalidade para a vida humana, para o destino e para o mundo”:* Que diferentes seguimentos da cultura humana criaram, e ainda criam, significados e finalidades para a vida humana todos nós percebemos, mas a diferença é que, para os religiosos, o significado e a finalidade não são criações da cultura humana, mas sim um designo (plano) de um ser superior desde a criação do universo, portanto este plano é inerente à criação, de modo que todo o universo existe para cumprir a finalidade da vida humana designada por um deus. Por outro lado, a rigor, nunca foi provada concretamente a existência de um significado ou de uma finalidade para a vida humana, presente na própria existência, que não seja produto da cultura. O que aconteceu, na realidade, foi a invenção de um significado para a experiência humana pelos religiosos, desde os tempos antigos, que explicasse a razão da vida e da morte, do acaso e da fatalidade, da felicidade e do infortúnio, do êxito e do fracasso, do livre arbítrio e da predestinação, do favorecimento e da adversidade, da sorte e do azar, bem como do sofrimento. A razão para isto pode ter sido o sentimento de impotência do homem diante destas circunstâncias do destino as quais, nos tempos antigos, assombravam a humanidade em geral. Uma vez que o mistério da causa destas circunstâncias nunca foi desvendado em sua totalidade, a crença em um ser ou em um poder por trás destes fenômenos persistiu até os dias de hoje, mais ainda entre as pessoas ou as comunidades mais supersticiosas. Foi a partir da atribuição de significado para a vida humana que

os antigos criaram os primeiros juízos de valor e, com isso, formaram os conceitos seminais de moral e de justiça. Para então, em seguida, inventarem um sentido para a experiência humana e uma finalidade para o destino, bem como para o mundo. Alguns religiosos acreditam que o mundo existe para cumprir a finalidade humana, ou seja, o mundo foi criado em função do homem (princípio antrópico). Desde uma época remota até os dias de hoje, a idéia de uma vida com significado e com finalidade, inerente à existência, se tornou tão profundamente impregnada na cultura dos povos, até conhecidos filósofos foram influenciados (Platão, Aristóteles, pensadores medievais, etc.), que a maioria das pessoas hoje não questiona a realidade e a validade de sua existência, uma vez que já está implantado nas pessoas o sentimento de que a vida é inadmissível sem um significado e sem um sentido; impregnação cultural esta que motivou e alimentou a prosperidade das religiões e as levou a ser o que são hoje. Até para as pessoas desligadas da cultura religiosa, a idéia de uma vida sem um significado e sem uma finalidade parece estranha. Então, uma grande dificuldade dos críticos da religião na atualidade é convencer o público de que esta enraizada e prevalecente cultura, que atribui um significado e uma finalidade para a vida humana, é uma invenção da religião, depois absorvida por pensadores de influência religiosa. Então, no decorrer da história, a religião se tornou a mais aceita inventora de significados, de sentidos e de finalidades para a existência humana, superando assim, de longe, a Filosofia, as artes de adivinhação, a Astrologia, os oráculos e as outras

artes que tentam revelar os segredos do destino humano.

3) “*Reconhecimento do extraordinário, do misterioso e do sobrenatural*”: Este é um traço comum, não existe religião que não reconheça a existência de algo extraordinário, misterioso ou sobrenatural, pois a religião ocupa-se sobretudo com o destino e a fatalidade, ou seja, com aquilo que transcende o conhecido, o natural, o previsível e o controlável, portanto elabora doutrinas e técnicas para lidar com os fatos inexplicáveis e imprevisíveis da experiência humana no mundo e no além. Entretanto, a descrição não pode parar aqui, embora seja um traço comum nas religiões, não é exclusivo, é preciso delimitar mais. Pois, outras crenças e técnicas também reconhecem estes traços, tais como a magia, as artes de adivinhação, a alquimia, o exorcismo e o xamanismo.

4) “*Aceitação*”: convicção e crença são dois componentes indispensáveis numa descrição da religião. A crença é mais própria das religiões teístas, as quais têm suas mensagens oriundas da revelação, por isso depende da fé de um crente na revelação de um deus, de um anjo, de um profeta, etc. A convicção, por sua vez, difere um pouco da crença, pois é mais própria das tradições místicas. Ou seja, daquelas que a mensagem original pode ser experimentada pelo adepto e é recebida de um iluminado que afirma ter alcançado tal experiência de iluminação, então o noviço pratica um conjunto de técnicas com a convicção de que, um dia, também alcançará tal experiência iluminadora e libertadora (exemplos: Budismo, *Vedanta*, Taoísmo, Sufismo, etc.).

5) “*Estrutura de coerência (ou sistema) criada para a sustentação de si própria*”: a religião é facilmente aceita apenas dentro da estrutura de coerência (ou sistema) que ela cria para si própria, ou seja, se alguém aceita a existência dos elementos de sustentação da sua estrutura: ser supremo, deus, deuses; mundos, seres e forças sobrenaturais; proposta de salvação, de iluminação, de liberação, de bem-aventurança; mitos; ritos; escrituras sagradas; símbolos; etc., então este alguém pode ver a lógica que sustenta a estrutura. Diferentemente, se alguém não aceita a existência e a validade destes elementos de sustentação, toda edificação da estrutura lógica da religião não faz sentido para ele. Em outras palavras, o edifício da religião está construído sobre o alicerce da convicção e da crença, que só se mantêm em pé pela aceitação, se o alicerce ruir (perda da convicção ou da fé), todo o edifício se desmorona.
6) “*Existência de uma realidade suprema e eterna*”: componente também presente em todas as religiões, pois não existe tradição religiosa que não tenha sugerido a existência de uma realidade suprema que transcenda as limitações e as imperfeições da realidade comumente percebidas por todos. Um dos motivos para o surgimento de ensinamentos desta natureza pode ter sido o sentimento de inconformismo e de insatisfação dos homens com a instabilidade do mundo, com a sujeição ao acaso e com a efemeridade da vida. Com o tempo, a diversificação de concepções da realidade suprema foi sendo ampliada, à medida que crescia a capacidade especulativa e a imaginação dos religiosos, a qual alcançou uma variedade muito difícil de ser enumerada

atualmente na sua totalidade. Sendo assim, a definição se restringe à enumeração apenas das mais conhecidas propostas ontológicas: ser imutável (exemplo: o *Nirguna Brahman* da *Adwaita Vedanta)*, deus pessoal (exemplos: Alá, Jeová, *Shiva, Vishnu*, etc.), deuses (os deuses das religiões politeístas), consciência ilimitada (exemplos: *Chit, Chaitanya, Paramatma, Pratyabhigna* de certas correntes do Hinduísmo e *Pragna* do Budismo), plenitude (exemplos: o *Pleroma* dos gnósticos, *Purna* dos hindus e a Mônada dos teósofos), lei (o *Dharma* dos hindus, budistas e jainistas), estado de espírito superior (exemplos: o *Nirvana* dos budistas, o *Satori* do Zen, o *Samadhi* dos iogues, o *Turiya* dos vedantinos, o *Fana* dos sufistas, o *Ekstasis* de Plotino e o Estado de Graça dos místicos cristãos), tempo escatológico (o estabelecimento do reino do céu na Terra – o *Olam ha-ba* dos judeus) e, até certo ponto, algumas doutrinas milenaristas podem ser enquadradas aqui (exemplo: *Rastafari*).
7) "*Crença em seres, mundos e forças sobrenaturais*": seres celestiais (exemplos: anjos, *devas*, *Bodhisatwas*, ninfas, demiurgos, *Adi Budas*, espíritos, etc.); seres infernais (exemplos: demônios, *asuras*, etc.); mundos sobrenaturais (exemplos: paraísos, regiões infernais, mundo astral, etc.) e forças sobrenaturais (exemplos: elementais, *shaktis*, *prana*, *chi*, etc.).
8) "*Busca através do sacrifício e da graça*": o sacrifício é um elemento bem característico e comum nas religiões, mas que curiosamente é omitido em todas as definições, portanto precisa ser esclarecido. Sua inclusão representa uma novidade nesta descrição. Quase todas as

religiões prescrevem um fim soteriológico que tem de ser alcançado com sacrifício. O entendimento deste último não se limita aos sacrifícios de pessoas e animais das religiões primitivas. A etimologia da palavra é 'sagrado ofício'. Trata-se de um conceito mais amplo que se estende desde os sacrifícios de animais das religiões selvagens, passando pelo auto-flagelo, até a concepção das tradições mais desenvolvidas que é a de 'auto sacrifício', 'sacrifício mental', que está mais para o sentido de abnegação, renúncia ou esforço desinteressado. A passagem da concepção de sacrifício externo (imolação) e de flagelo (faquirismo) para a de sacrifício interno (mental) foi uma grande transformação na história da cultura religiosa. Portanto, o sacrifício é um conceito abrangente que envolve a imolação de pessoas ou animais, o auto-flagelo e a penitência, a austeridade, a prática de rituais, da oração, da meditação, da caridade e da renúncia, bem como o voto de pobreza e de silêncio. O objetivo da prática do sacrifício nas religiões é combater o egoísmo e desenvolver a submissão.[25] A graça é própria das religiões teístas e pode funcionar, conforme a corrente doutrinária, como um

---

[25] Para uma análise do processo de humanização do sacrifício na cultura contemporânea da Europa, consultar as reflexões de Luc Ferry em *O Homem-Deus ou o Sentido da Vida*, p.105-9. No entanto, deve-se ter em mente que o trabalho deste filósofo francês limita-se à história cristã deste processo na cultura europeia, portanto, não deve ser estendido para a compreensão da história da evolução do conceito e da prática do sacrifício nas religiões de outras partes do mundo. O desenvolvimento da concepção e da prática do sacrifício tem sua própria historia em cada religião do mundo.

contraponto ou como um coronário para o sacrifício (esforço). Tradições teístas que reconhecem a reencarnação e a lei do karma (Hinduísmo teísta – Vishnuismo e Shivaismo) tendem mais a perceber a graça como um coronário para a prática do sacrifício, enquanto as que não reconhecem o *karma* (Cristianismo, Islamismo, etc.), tendem mais a perceber a graça como uma disposição ou um ato de perdão da vontade divina. As religiões não-teístas ignoram a existência ou desprezam o papel da graça, pois a percebem como um ato de arbitrariedade. Por outro lado, outras tradições procuram a conciliação destas duas perspectivas (Vishnuismo de *Madhwa* e o de *Ramanuja;* e Shivaismo da Caxemira).

9) "*Busca de uma meta bem-aventurada*": a proposta de uma meta bem-aventurada é inseparável da religião. A prática propiciatória é própria das religiões primitivas ou tribais, uma vez que estas estavam ou ainda estão mais envolvidas com a magia e a superstição. Parece que não existe mensagem religiosa, a partir do período clássico/histórico, que não proponha uma experiência individual de salvação, de liberação, de iluminação, etc. As poucas exceções conhecidas são: o Judaísmo que prega uma soteriologia coletiva com a futura vinda de um Messias que estabelecerá o reino de deus na Terra (*Olam há-ba*) e as religiões milenaristas que aguardam a vinda de um rei para fundarem um reino de paz (exemplo: o movimento *Rastafari*). Mas a meta bem-aventurada está sempre presente. A especificação de diferentes concepções soteriológicas foi necessária, uma vez

que a salvação é própria das religiões monoteístas e politeístas (exemplos: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo e cultos politeístas), ou seja, o devoto será salvo por um deus ou por deuses, a libertação é própria das religiões hindus e budistas, que entendem que o objetivo da evolução humana não é ser salva, mas sim se libertar do sofrimento (*nirvana* do budismo, *moksha*; *jivamukti* e *videhamukta* do Hinduísmo e *kaivalya* do Samkhya-yoga, etc.). A iluminação é própria das tradições místicas, conhecida como *Samadhi* na *Yoga*, o *Fana* no Sufismo, o *Nirvana* no Budismo *Theravada*, *Ekstasis* no Neoplatonismo e *Satori* no *Zen*. A comunhão é própria de algumas religiões teístas e politeístas diferentes das semíticas: tal como as concepções de *prapti, samipya, salokya, sayujya* do Hinduísmo, de Estado de Graça dos místicos cristãos, etc. A bem-aventurança aqui e póstuma é própria das religiões que pregam tanto a obtenção da recompensa dos méritos espirituais na fundação de um reino de paz na Terra (Milenaristas e judeus); como uma recompensa em um paraíso no pós-mortem (o Éden das tradições semíticas; o *Vaikhunta* dos Vishnuistas; o *Kailasa* dos Shivaistas; o *Sukhavati* dos budistas mahayanistas, etc.). De modo que, o ponto chave para entender a soteriologia (do grego *soter* – salvador) não é tanto a presença e a interferência de um salvador, como a maioria pensa, mas sim o relacionamento entre as crenças e as práticas religiosas com o destino do indivíduo, ou seja, é a concepção de que o destino de uma pessoa (quer aqui ou no mundo do além) depende de suas crenças e práticas, associada à idéia de que a

vida tem significado e finalidade, e que a finalidade suprema é a finalidade soteriológica: a vida humana existe até que se alcance a libertação, salvação, etc.

Até aqui a descrição tratou da etapa pré-sistemática, ou seja, relativa à mensagem original dos visionários[26], que representa o que é mais primordial e comum nas religiões em geral. É a partir desta segunda fase da definição que a religião, propriamente, começa a se desenhar como um sistema até alcançar a etapa que pode ser reconhecida como uma instituição sistematizada. Como foi mencionado acima, ficaria longo demais tentar enumerar todos os desdobramentos que as religiões em geral alcançaram em sua fase sistematizada, portanto a descrição se limitou aos mais comuns e representativos nas tradições mais conhecidas. A segunda parte da descrição trata da fase

---

[26] Esta palavra não é utilizada aqui no sentido daquelas pessoas que têm visões alucinadas, mas de mentes dotadas de um *insight* excepcional para a percepção de uma nova visão de mundo, que é recebida por seus contemporâneos como uma concepção extraordinária e inovadora provocando admiração. Outros autores preferem a denominação 'fundadores', que parece não ser a mais apropriada, uma vez que nem todo fundador de uma religião é o primeiro visionário. Muitas vezes o trabalho de fundação de uma nova religião é feito pelos seguidores. Outros utilizam 'profetas', porém são poucas religiões (sobretudo as semíticas) que atribuem maior importância aos profetas. Soaria estranho denominar Buda um profeta. Outras denominações são: reformadores, mestres, iluminados, sábios, etc. Portanto, parece que a denominação mais genérica e conciliadora é 'visionário'.

sistemática, que terá os seus trechos explicados em seguida:

10) "*Desenvolvimento dos sentimentos de admiração e de sacralidade*": Além de uma mensagem ideológica, a religião transmite também uma mensagem capaz de produzir comoção nas pessoas, então, por ser assim tão emotiva, a aceitação da mensagem por um interessado logo se transforma em admiração. Diferente de outras ideologias, esta admiração, em virtude da atribuição de origem sobrenatural, iluminada ou divina à mensagem, faz nascer consequentemente um sentimento de sobrevalorização que, em seguida se transforma em sentimento de sacralidade. Portanto, o sagrado é um componente comum nas religiões e sua intensidade vai variar de uma tradição para outra, bem como quais itens são ou não sagrados conforme a doutrina ou a história. A partir do momento em que um grupo de seguidores manifesta a admiração pela mensagem original e começa a esboçar uma uniformidade no modo de pensar e viver, aí surge então a necessidade de sistematizar as doutrinas e as práticas. Este é o começo da religião institucionalizada. Lembre-se das reuniões dos apóstolos no início do Cristianismo, bem como dos encontros dos primeiros monges para recitarem os sermões de Buda.

11) "*A mensagem original consolida-se e organiza-se*": para que a mensagem de um visionário se sistematize, é preciso que, antes de tudo, ela se consolide, ou seja, se estabilize e se firme através do reconhecimento consensual da sua veracidade e da sua validade pelo grupo de admiradores que,

ao mesmo tempo, conduza a uma comunhão de pensamento e ação. Então, esta consolidação, em consequência do sentimento de admiração e de sacralidade pela mensagem do visionário, assume o caráter de mensagem perpétua, ou seja, de um ensinamento eterno (*sanatana dharma* como os hindus gostam de denominar sua doutrina). Pois, a intenção dos grupos seminais é sempre de eternizar a mensagem de seus mestres, esta é a razão pela qual nunca se ouviu falar de um grupo em formação que atribuísse caráter temporário para a mensagem de seu fundador, reconhecendo uma possível inovação no futuro, uma vez que isto não é próprio da mentalidade religiosa. Daí a explicação porque as ideias e as práticas de muitos pequenos grupos incipientes se transformam consequentemente em tradição com o tempo. Sem esta consolidação inicial pelos seguidores não serão possíveis os passos seguintes da sistematização. O primeiro passo na sistematização de uma religião é o registro da mensagem original, o qual, no período que antecedeu a invenção da escrita, era feito através da memorização. Os hindus védicos desenvolveram uma sofisticada técnica de memorização de seus textos antigos, uma vez que a escrita não tinha sido introduzida ainda. A introdução da escrita facilitou sobremaneira o trabalho de registro da mensagem religiosa. Alguns exemplos de registros que se firmaram como a mensagem original de visionários e em seguida deram início a tradições que foram seguidas em grande escala são: os Evangelhos de Jesus, os *Sutras* (sermões) de Buda, o Alcorão e os *Hadiths* de Maomé, os Analectos de Confúcio,

o *Bhagavad Gita* de *Shri Krishna*, o *Tao Te Ching* de *Lao Tzu*, a *Torah* dos profetas judeus e o *Shri Guru Granth Sahid* dos *Sikhs*.

12) "*Desdobramentos mais comuns*": como mencionado acima, não é possível enumerar todos os desdobramentos nos quais as religiões tomaram forma, portanto foram mencionados na definição apenas os mais frequentes:

a) *doutrinas*: a organização e a interpretação da mensagem original são tarefas dos seguidores para a homologação das ideias, dos dogmas e das práticas que são reconhecidos como oficial pelo grupo. A partir daí é que se inicia o processo exegético de uma tradição.

b) "*comunidades"*: à medida que o grupo cresce, surge a necessidade de dividi-lo em ordens, daí costuma-se fundar comunidades que possam abrigar diferentes praticantes: leigos, monges, ascetas, etc. Também, quando uma religião se fragmenta em seitas, costuma-se ser dividida em comunidades.

c) "*mitos"*: é comum a criação de mitos para ilustrar o grau de sacralidade da vida do visionário e das doutrinas de uma tradição, isto tem mais efeito doutrinário sobre os devotos. De modo que, alguns fundadores têm uma versão histórica e outra mitológica de suas vidas, bem como as doutrinas podem ter uma versão mitológica e outra didática numa mesma religião.

d) "*escrituras sagradas"*: representam as fontes de registro da mensagem dos visionários e fundadores de uma tradição. Para tal, precisam ser homologadas, mas este processo pode ser contraditório, o que faz surgir diferentes recensões para um mesmo texto, ou para um mesmo

episódio, ou para um mesmo ensinamento, ocasionando a multiplicação de seitas, exemplo: os historiadores dizem que na ocasião do Concílio de Nicéia, convocado pelo imperador Constantino em 325 e.c. para unificar o Cristianismo, existiam mais de cinquenta versões diferentes da vida e dos ensinamentos de Jesus.

e) "*símbolos sagrados*": quase todas as religiões têm seus símbolos sagrados, alguns chegaram ao status de símbolo por excelência de uma religião, exemplos: a cruz no Cristianismo, a meia lua no Islamismo, a estrela de seis pontas no Judaísmo, a sílaba OM estilizada no Hinduísmo, o esquadro e o compasso na Maçonaria, o *Yin-Yang* nas religiões chinesas, etc. Os símbolos são mais abundantes nas religiões ritualísticas: Hinduísmo, Cristianismo, Zoroastrismo, Maçonaria, Rosa Cruz, etc.

f) "*ética*": não existe religião sem uma disciplina de conduta. Desde os primórdios, a diferenciação entre o bem e o mal foi uma preocupação para a moral religiosa, talvez uma das causas da fundação da instituição religiosa no passado. A busca pelas causas do mal e sua superação através da substituição pela prática do bem, se consolidou como o caminho para a felicidade. Com o tempo, códigos de conduta foram elaborados para a orientação dos devotos. Algumas religiões enfatizaram tanto o lado moral, que foram compostas numerosas e extensas coleções de textos sobre regras de conduta, exemplos: os *Dharma Shastras* do Hinduísmo e o *Vinaya Pitaka* do Budismo. Por outro lado, algumas vertentes místicas contestaram a moral rigorosa e asseguraram que a iluminação é um

estado de consciência acima do bem e do mal, capaz de mostrar a relatividade de ambos (Zen Budismo, Taoísmo de *Lao Tzu*, *Atma Yoga* de *Ramana Maharshi* e outras vertentes meditativas).
g) "*rituais*": o ritual é uma das práticas mais primitivas nas religiões. Parece ter origem nos sacrifícios de imolação das tribos pré-históricas, os quais foram preservados em sociedades isoladas da Europa e da Ásia até o século XVI. Foi assim que, quando os espanhóis chegaram à América, ficaram chocados com os sacrifícios de imolação humana praticados pelos astecas. Algumas antigas tradições que praticaram estas modalidades de sacrifício no passado ainda existem até hoje, porém com a abolição destas antigas práticas obscenas. Por exemplo, os rituais do Hinduísmo tiveram sua origem nos antigos sacrifícios de pessoas (*purushamedha*) e de animais, cujo mais praticado foi o sacrifício do cavalo (*ashwamedha*) do período védico. Estes sacrifícios de imolação eram acompanhados de rituais que, com o tempo, foram se separando do ato imolador e se transformaram em ritualismo autônomo, no sentido de 'sagrado ofício', cuja oferenda de vidas humanas e animais foi gradativamente substituída por oferenda de objetos, bem como a representação de temas mitológicos e metafísicos através do rito, para então culminar na oferenda de esforço e devoção do devoto à divindade na prática do culto de adoração (*puja*). Algumas religiões se tornaram mais outras menos ritualísticas. Existem até tradições sem ritual (Zen, *Adwaita Vedanta*, Budismo *Theravada* e Jainismo), enquanto outras são predominantemente ritualísticas (Maçonaria,

Zoroastrismo, Druidismo e Rosa Cruz). O Hinduísmo tem ritual para tudo.

h) “*templos*”: com a formação de um grupo de seguidores, um local é necessário para realização de adoração, de orações, de sermões, etc., daí o surgimento dos tempos: igreja para os cristãos, sinagoga para os judeus, mesquita para os mulçumanos, etc. Existiu religião que proibia seus devotos de adorar seus deuses em templos: o Druidismo. Nesta antiga tradição, a adoração era feita ao ar livre. Em regra geral, os templos das religiões proselitistas podem ser frequentados e visitados, até certo ponto, por todos, de quaisquer que sejam as religiões, já em alguns templos das correntes mais rígidas das religiões hereditárias tais como o Hinduísmo, o Jainismo, os Drozes e o Judaísmo, só podem ser frequentados por adeptos daquela religião. Ou, quando muito, a visitação é permitida, mas com restrição de acesso a certos recintos para seguidores de outras crenças.

i) “*monastérios*”: algumas religiões dividem a comunidade de seus seguidores em leigos e monges. Estes últimos representam aquela classe de adeptos que procura viver mais intensamente a sua crença e se agrupam para residirem em locais isolados da vida social, sob a observância de certos votos: celibato, obediência, pobreza, silêncio, etc. É difícil identificar quando e onde esta instituição começou, contudo o que se pode dizer com certeza é que a primeira religião a usá-la em grande escala e a elaborar regras pioneiras de disciplina para a vida monástica foi o Budismo.

j) “*eremitérios*”: existem seguidores que praticam suas orações e meditações fora do meio social e dos monastérios, pois preferem a absoluta

isolação. Estes são os eremitas, muito comuns no Hinduísmo mesmo nos dias de hoje. Seu eremitério pode ser: uma gruta, uma choupana, um pequeno recinto construído de palha ou de madeira sobre uma plataforma numa árvore, etc.
k) “*cultos*”: são próprios das religiões devocionais, uma vez que são sempre dirigidos a uma divindade.
l) “*adoração de ancestrais*”: algumas tradições enfatizam o respeito e a adoração aos ancestrais, os quais são reconhecidos também como guias espirituais. O Confucionismo foi talvez a tradição mais envolvida com esta prática no passado. Seus seguidores mantinham santuários com gravuras dos ancestrais da família para adoração em suas casas. Com o advento do comunismo, esta instituição perdeu considerável força na China.
m) “*iniciações*”: são as solenidades que consagram o ingresso do novato numa religião ou num novo grau de disciplina. O batismo, de certa maneira, é uma forma de iniciação. De modo geral, são celebradas através de rituais que oficializam a entrada do adepto a um novo grau ou ordem, proporcionando-lhe acesso a um novo ensinamento e a uma nova disciplina. Algumas acontecem em segredo, com a participação apenas de membros iniciados, exemplos: Maçonaria e Rosa Cruz. No Hinduísmo, além do reconhecimento e da prática da tradição acima, algumas correntes místicas, sobretudo a *yoga* e o *Tantra*, entendem que a iniciação (*diksha*) pode ser também a passagem do poder espiritual (*tejas*) do *guru* para o discípulo. Esta acontece através de um olhar, de um toque, da consagração de um

Yantra ou da entrega de um *mantra* poderoso ao discípulo pelo instrutor.
n) “*ascetismo*”: é próprio das tradições que entendem que o esforço individual, a privação e a ascese são necessários para a realização espiritual. O exagero desta prática tornou difícil delinear a sua fronteira com a auto-mortificação e o faquirismo. Nas tradições que entendem que a salvação é alcançada pela combinação entre a austeridade e a graça divina, o ascetismo é mais moderado, enquanto nas que reconhecem que a libertação é alcançada apenas através do esforço individual, a ascese é mais rigorosa. O ascetismo é muito praticado pelos míticos em geral.
o) “*meditação*”: é a prática por excelência dos míticos: iogues, sufís, hesicastas, místicos taoístas, zen budistas, místicos católicos, *theravadins*, etc. Com o tempo, diversas técnicas de meditação foram criadas para se adequarem à tradição onde é utilizada. Assim, é possível encontrar hoje práticas de meditação devocionais adaptadas para a ideologia teísta, bem como técnicas de meditação não devocionais para serem praticadas nas tradições não teístas. No Oriente, a prática da meditação é muito difundida, o que levou a produção de uma extensa literatura, juntamente com a construção de inúmeros centros para o seu exercício.
p) “*submissão*”: parece que não existe meio de seguir uma religião sem subordinar-se. A submissão é um requisito da vida religiosa. Os sentimentos de aceitação e, consequentemente, de reverência são necessários para então fazer brotar a obediência religiosa. A ênfase neste traço pode ser tão forte que, às vezes, a religião até

recebe este nome, tal como é o caso do Islamismo, que deriva da palavra árabe "*islam*" que significa submissão (Robinson, 2003: 15). Em muitos casos e em muitos episódios da história foi utilizada como abuso de autoridade, como exploração e como opressão, haja visto que a submissão sempre foi, o mesmo acontece fora da religião, um eficiente instrumento de manipulação social.

q) "*clero*": quando uma comunidade de seguidores cresce em número de seguidores, faz-se necessária a sua organização doutrinária, material e social. Daí surge a criação de um clero para administrar o grupo ou os grupos de devotos, com a distribuição de funções e a hierarquização de postos (exemplos: noviço, padre, bispo, arcebispo, cardeal e papa).

Bem, estes são apenas alguns dos desdobramentos mais comuns da religião em geral, estão longe de reproduzirem uma enumeração completa, mas servem, por hora, para identificar os traços peculiares mais conhecidos que a consolidação e a institucionalização religiosas assumiram com o tempo.

Então, com a diferenciação cronológica da religião em fase pré-sistemática e em fase sistemática na sua formação, tal como nesta descrição diacrônica acima, agora será possível entender a razão para a seguinte observação de Alfred N. Whitehead, já mencionada antes: "... instituições, igrejas, ritos, bíblias, códigos de conduta são os adornos da religião, são suas formas passageiras" (Crawford, 2005: 13). Pois, o que sempre permaneceu inalterada como uma

perpétua semente de germinação do pensamento e da disciplina religiosa foi a proposta ontológica (a existência de uma realidade suprema) e a busca da felicidade através de uma proposta soteriológica (salvação, libertação, comunhão, bem aventurança, etc.) respectivamente. Ambas independente dos desdobramentos que cada agrupamento de seguidores assumiu, os quais são denominados pelo autor acima de "adornos da religião". .

Bem, agora, com uma descrição abrangente da religião, é possível classificar as seguintes correntes ideológicas da cultura religiosa, com alguns exemplos entre parênteses:

- Animismo (religiões africanas, Druidismo e Xintoísmo).
- Politeísmo (religiões mesopotâmica, egípcia, grega e romana)
- Dualismo (Zoroastrismo, Maniqueísmo e Catarismo).
- Henoteísmo (Vishnuísmo e Shivaísmo).
- Monoteísmo (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Sikhismo e Fé *Baha'i*)
- Monismo (*Adwaita Vedanta*)
- Nihilismo (Budismo *Madhyamika*)
- Milenarismo (Judaísmo, Masdeísmo, *Rastafari* e Brahma Kumaris)
- Teosofismo (Pitagorismo, Gnosticismo, Neoplatonismo e Sociedade Teosófica)
- Misticismo (*Yoga*, Sufismo, Mística Católica e Hesicasmo)
- Quietismo (Taoismo)
- Ascetismo ético (Jainismo)
- Psicologismo ético-soteriológico (Budismo *Theravada*)

- Culto ancestral (Confucionismo)
- Magismo (Tantrismo Hindu, Budismo Tibetano e Cabala)
- Ritualismo iniciático (Maçonaria, Rosa Cruz, Culto de Eleusis e Mitraismo Romano)
- Encorporacionismo (Espiritismo, Candomblé e Umbanda). [27]

Portanto, na páginas seguintes deste trabalho, quando a palavra religião aparecer será referida sempre no sentido da descrição acima.

---

[27] Veja outra classificação reproduzida por Jonathan Z. Smith enfatizando outros aspectos destas religiões em *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, 1982: p. 07.

PARTE II: TRANSFORMAÇÕES RECENTES

Os Novos Movimentos Religiosos (NMRs)

Como mencionado acima, a religião não é um bloco monolítico e inalterado no tempo, ao contrário, sofreu muitas alterações no passado, continua sofrendo na atualidade e continuará a sofrer, pelo que se percebe na atualidade, até com mais velocidade, no futuro (Hopkins: 1923; Bellah: 1964; Verkamp: 1995; Barnes: 2000 e Pinker: 2006). Numa época, quando a população mundial dobra a cada cinco décadas aproximadamente, a proliferação de visionários e de intérpretes religiosos com a fundação de novos grupos religiosos alcançou uma velocidade nunca vivida antes. A evolução das tecnologias de comunicação e de transporte contribuiu também para esta multiplicação. Por outro lado, o sincretismo, que sempre foi um processo constante no contato das tradições, nunca foi tão atuante e diversificado como nos últimos séculos. O avanço das comunicações favoreceu a propagação de visões de mundo por novos intérpretes que são difundidas com uma velocidade espantosa, graças aos recursos modernos da propaganda. Enquanto que no passado se esperava por séculos para uma doutrina alcançar as longas distâncias da sua terra natal, nos dias de hoje, os novos visionários já se apresentam como instrutores globais e seus ensinamentos são divulgados por uma rede de

publicidade numa rapidez quase instantânea. Enfim, antigamente os lideres religiosos pregavam para seu povo, hoje as pregações são dirigidas para o mundo.

O estudo acadêmico deste recente fenômeno de proliferação religiosa se deu a partir dos anos 1990 e o conjunto destas novas religiões recebeu a denominação técnica de 'Novos Movimentos Religiosos' (*New Religious Movements* - *NRMs* em inglês). Se a denominação é apropriada ou não, bem como a partir de quando se deve considerar o início deste fenômeno, os pesquisadores continuam divididos. A denominação foi criada para substituir o antigo termo 'culto', o qual na ocasião se encontrava muito estigmatizado, em virtude dos ataques das grandes religiões aos emergentes movimentos rebeldes, que eram então denominados cultos, sobretudo nos anos 1970 com a difusão dos movimentos Contracultura e *New Age*. Para se livrarem deste sentido pejorativo, os pesquisadores acadêmicos cunharam a expressão inglesa *New Religious Movements* (*NRMs*). Outros estudiosos preferem as denominações: *movimentos religiosos alternativos,* (Hunt, 2004), ou *religiões emergentes,* ou também *movimentos religiosos marginais*. Esta última denominação é utilizada por sociólogos para explicar o fato de estes grupos marginais representarem uma 'sub-cultura', ou seja, uma pequena cultura religiosa que convive dentro de outra cultura maior e dominante. A verdade é que todas estas denominações se enquadram no fenômeno. Mas, o que não pode ser contestado é a observação de que o surgimento de movimentos novos,

emergentes e marginais, sempre aconteceu na história das religiões, e continuará no futuro; que é a razão da existência de tantas correntes, seitas, cultos, etc., no decorrer da história, com a diferença de que, no passado, o fenômeno acontecia com menor velocidade e com uma diversidade mais limitada em comparação com os tempos recentes. Assim, a partir de então, o termo 'cultos' ficou reservado para a denominação daqueles grupos religiosos, que os psicólogos consideram que praticam excessiva manipulação e exploração psicológica de seus adeptos, através do controle mental e da dominação, ao ponto de causarem danos psíquicos. Atualmente, já existe certo número de profissionais especializados na recuperação de pessoas vítimas destes grupos manipuladores. Ademais, todas as religiões antigas e tradicionais, obviamente, foram novas no passado. Veja o exemplo do Cristianismo, que nos primeiros séculos, para os olhos dos romanos, era uma religião exótica e observada com desconfiança, os cristãos foram perseguidos por muitos anos, até então ser reconhecido, após muitas perseguições e atos de martírios pelos primeiros cristãos, como a religião do Império por Constantino no início do século IV.

Portanto, parece ter sido a assustadora rapidez da proliferação e a aparência de ilimitada capacidade de diversificação em reunir diferentes ideias numa única doutrina religiosa, com o aumento da globalização da comunicação, que levou os pesquisadores e os historiadores a considerarem o fenômeno como singular na história. Em suma, o surgimento de novas e alternativas correntes, seitas marginais e cultos

rebeldes, em contestação à tradição dominante, sempre aconteceu na história das religiões, a diferença está apenas na velocidade e na capacidade de maior abrangência encontrada no período a partir do início da Era Contemporânea. Quanto ao início deste fato religioso, os pesquisadores mantêm opiniões divergentes. Alguns atribuem aos anos 1950, logo após a Segunda Guerra Mundial (Arweck, 2005: 265), outros após a realização do Parlamento Mundial das Religiões (*World's Parliament of Religions*) em 1893, na cidade de Chicago, quando alguns palestrantes, após este evento, se tornaram gurus internacionais, sobretudo Swami Vivekananda (1863-1902), fundador da Missão *Ramakrishna* (*Ramakrishna Mission*) e Anagarika Dharmapala (1864-1933), fundador do centro budista *Maha Bodhi Society*. Foram a partir daí que tiveram início as levas de imigração de gurus orientais para o Ocidente, que alcançarão seu clímax no Movimento Contracultura dos anos 1960-70. Enquanto ainda outros sugerem que, aparentemente com mais acerto, o novo fenômeno retrocede ao século XIX, com o surgimento da Fé *Baha'i* e da Sociedade Teosófica, dois movimentos com planos de difusão global. Esta última foi tão longe em suas pretensões de divulgação universal, que acabou se envolvendo em um frustrado e escandaloso episódio de fraude religiosa. Trata-se do 'escândalo *Krishnamurti*'. Desde os tempos de Helena P. Blavatsky (1831-91), uma das fundadoras da Sociedade Teosófica, já existia dentro desta instituição uma Seção Esotérica que preparava membros selecionados para receber a chegada do "Instrutor Mundial" ou

Maitreya. Mais precisamente, tudo começou em Maio de 1909, quando o teósofo e clarividente Charles W. Leadbeater encontrou, em uma praia do sul da Índia, um jovem de 14 anos, que ele convictamente acreditou, segundo alguns sinais clarividentes, ser o futuro "Instrutor do Mundo", este jovem era Jiddu Krishnamurti (1895-1986). A indicação foi acatada pela então presidente da Sociedade Teosófica, Annie Besant (1847-1933), e pelos membros da Seção Esotérica com entusiasmo. Então, no mesmo ano, foi fundada a Ordem do Sol Nascente, destinada a preparar a educação do futuro Instrutor Mundial. Bem como a educação missionária de teósofos a fim de preparar a recepção do mundo para a missão global deste grande mestre que, pela primeira vez na história, traria uma mensagem espiritual destinada a toda humanidade, e não apenas para um povo, como sempre aconteceu no passado. A ousadia missionária da Sociedade Teosófica era grande. Com isso, Krishnamurti foi retirado da tutela de seus pais e adotado pela Sociedade para ser educado pela Ordem. No início, a confiança e o entusiasmo eram grandes, apesar da discordância de alguns membros importantes, sobretudo de Rudolph J. L. Steiner (1861-1925), depois fundador da Sociedade Antroposófica, em 1912, e de Alice A. Bailey (1880-1949), depois fundadora da Escola Arcana em 1923, que desencadeou uma série de dissidências. Em 1911, Krishnamurti mudou o nome da ordem para Ordem da Estrela no Oriente (*OSE – Order of the Star in the East,* em inglês), que durou até 1929. No seu apogeu, a Ordem chegou a ter cerca de 60 mil membros. Porém, tudo isto desabou quando,

durante uma palestra diante de uma plateia de três mil pessoas, inclusive de Annie Besant, em Ommen na Holanda, no ano de 1929, Krishnamurti dissolveu a Ordem da Estrela no Oriente confessando todas suas decepções, até então reprimidas, e se reconhecendo como um homem comum e não como um Instrutor Mundial. O choque foi tão forte que provocou o abandono de muitos membros históricos (Santucci, 2001: 278-9). Depois deste episódio trágico, a Sociedade Teosófica nunca voltaria a ser a mesma. Krishnamurti, em seguida, rompeu com o seu passado teosófico e tornou-se um livre pensador e palestrante, sustentando-se, até o fim da sua vida em 1986, aos 90 anos de idade, da venda de seus livros extraídos, na maioria, de suas palestras. Foi um autor muito lido nos anos 1980, seus livros chegavam a lotar prateleiras, no entanto, atualmente não é possível mais encontrar muitas das suas obras nas livrarias, transformando-se, com o tempo, em um autor quase esquecido. Agora, o curioso é que, este episódio decepcionante parece não ter deixado marcas de ressentimento na Sociedade Teosófica, uma vez que é possível encontrar muitos livros pós-teosóficos de Krishnamurti à venda na livraria da sua sede mundial de Adyar, em Chennai (antiga Madras), na Índia.

Outra polêmica cerca a questão de quando uma religião é trazida de seu berço cultural para outras regiões, se esta religião recém importada se caracteriza como um Novo Movimento Religioso em seu novo contexto cultural, tal como a onda de importação de seitas orientais para o Ocidente, ocorrida a partir do início do século XX.

Um exemplo bem conhecido é o Movimento *Hare Krishna* (ISKCON), uma cultura religiosa absolutamente nova e exótica no Ocidente, mas antiga e tradicional na Índia, seita conhecida por lá como *Gaudiya Vaishnava* ou como Vishnuísmo de Bengala, fundada pelo devoto vishnuísta *Sri Chaitanya Mahaprabhu* (1486-1534) no século XVI e.c. De modo que, a seita *Gaudiya Vaishnava* é antiga como fenômeno cultural, porém o Movimento *Hare Krishna*, com sua expansão global, é novo como fenômeno institucional internacionalmente difundido. Este foi um fato que sempre aconteceu na história com os contatos culturais, com as invasões e com as conquistas estrangeiras. Os historiadores observam que, no período final do Império Romano do Ocidente, existiam tantos cultos diferentes em Roma, que era possível adorar os deuses das religiões de muitas partes do mundo sem sair da capital romana. Enfim, dentre as datas propostas pelos pesquisadores para o início desta recente geração de Novos Movimentos Religiosos, parece-me mais apropriado considerar o período a partir de meados do século XIX; como o ponto de partida para o processo de aceleração da proliferação de novas religiões, com o crescente surgimento de líderes insatisfeitos com as dominantes religiões tradicionais e preocupados em adaptar a espiritualidade à cultura moderna.

Independente de como são definidos e de qual a data a partir de quando surgem os primeiros movimentos que receberam a denominação técnica de ‘Novos Movimentos Religiosos’ por recentes pesquisadores, o fato é que existe um número considerável de grupos

com afinidade religiosa que, descontentes com o obsoletismo das tradições dominantes, diante dos avanços científicos e da maior comunicação intercultural a partir da Era Moderna, procuraram ajustar as antigas doutrinas às novas ideias científicas e às realidades sociais do seu tempo, para atender aos religiosos descontentes e, consequentemente, revitalizar o interesse pela espiritualidade, ou como mais amplamente sugere Elisabeth Arweck, "um meio termo entre a assimilação da modernidade e uma reação à modernidade e seus desdobramentos, tal como um protesto contra o materialismo e o capitalismo, e um sinal do processo auto-limitante da secularização" (2002: 265). Estes são grupos que se colocam no meio termo entre o total rompimento com a tradição e a assimilação parcial da herança das doutrinas antigas, um processo que, a rigor, sempre aconteceu na história das religiões, porém, com uma velocidade e um novo alcance da mensagem para um público universal. Em outras palavras, o que precisamente diferencia estes novos movimentos de todos os anteriores processos de assimilação doutrinária e cultural entre religiões é o caráter do direcionamento da mensagem a um novo público alvo. Ou seja, mesmo religiões que, com o tempo, se transformaram em religiões universais, tais como o Cristianismo, o Islamismo e o Budismo, suas mensagens originais inicialmente foram localizadas e dirigidas para um povo específico. No caso do Cristianismo, para o povo judeu, daí a razão de Cristo sempre mencionar a Lei Judaica e os profetas judeus do passado, que levou, portanto, a incorporação dos textos da *Tanakh*

(Bíblia Judaica) na Bíblia Cristã, que os cristãos denominaram de Antigo Testamento, depois a mensagem foi levada para fora da terra natal por Paulo e outros apóstolos. O mesmo se deu com o Budismo, uma mensagem originalmente dirigida aos hindus para revolucionar a concepção do *Dharma* (até então um assunto exclusivamente hindu), depois levada para quase toda a Ásia, para finalmente se tornar uma religião universal. Quanto ao Islamismo, veja a observação de K. Armstrong: "Quando começou a pregar em Meca, Maomé tinha uma modesta concepção de seu papel. Não achava que estava fundando uma nova religião universal, mas transmitindo aos coraixitas (membros do clã de Maomé) a velha religião do deus único. Pensava que devia pregar apenas ao povo de Meca e arredores, não às outras tribos árabes" (2008: 187). Enfim, o que faz dos Novos Movimentos Religiosos um conjunto de movimentos singular na história das religiões, que merece uma consideração diferenciada, foi a mudança que realizou, a partir do século XIX, de como elaborar e dirigir a mensagem religiosa para o público alvo. Pois, com o aumento do intercâmbio das culturas entre os povos, alcançado após os séculos de exploração e de colonização (séculos XVI-XVIII) de distantes regiões, obteve-se um conhecimento das culturas nunca alcançado antes. Sobretudo, após a febre de interesse e as consequentes traduções para as línguas modernas da Europa, nos séculos XVIII e XIX, de obras literárias de diferentes e longínquos povos. Portanto, o conhecimento passou a não se limitar mais a uma região, a um continente ou a um povo apenas, agora podia ter um alcance

muito maior, que proporcionou algo como um sentimento de "onisciência cultural". Diante deste novo cenário, os novos visionários e os novos intérpretes puderam então dirigir suas mensagens, não mais apenas para um determinado povo como antes, mas agora para toda a humanidade. A relação religiosa não era mais entre um deus e um povo, agora era entre a suprema realidade cósmica e a humanidade. Aboliram-se nas mensagens os conceitos de povo escolhido, de casta superior, dos eleitos, de certas práticas só para os homens, etc. Utilizando-se de uma linguagem moderna, com a criação de uma terminologia universal, favorecida pela expansão da língua inglesa; o que proporcionou um entendimento por um número maior de pessoas, imitando a clara e pública linguagem empregada pelas Ciências e pela Filosofia, deixando de lado a pregação simbólica e privada do passado, a religião pôde enfim se transformar de um assunto exclusivamente étnico para um assunto amplamente universal. Com isso, então, surgiram os pregadores globais. Para tanto, foi criada uma linguagem religiosa que podia ser entendida por um europeu, por um chinês, por um brasileiro, por um africano, etc. Embora os missionários islâmicos, os jesuítas cristãos e os monges budistas já fizessem este trabalho há algum tempo, não se trata do mesmo fenômeno. Pois o que diferencia a pregação dos líderes dos Novos Movimentos Religiosos da pregação dos missionários das religiões tradicionais, como já foi mencionado, é o caráter de *pregação universal* dos NMRs, desde a mensagem original e a formação das primeiras doutrinas exegéticas,

enquanto os missionários, por sua vez, levavam uma mensagem que não foi inicialmente pregada para toda a humanidade. Outro fator que contribuiu sobremaneira para este entendimento universal foi a internacionalização da língua inglesa, que foi capaz de criar um terminologia religiosa de compreensão comum. De certa forma, este inovador objetivo universal de pregação religiosa iniciou o que poderia ser reconhecido como um novo modelo de *marketing* religioso. Em suma, os Novos Movimentos Religiosos deram início a um novo método de comunicação religiosa: a religião dirigida a toda a humanidade, resultante do emergente processo de globalização cultural do século XIX. Uma vez que são muito numerosos, serão citados em seguida apenas alguns mais conhecidos movimentos que alcançaram maior propagação internacional, estes são: a Sociedade Teosófica, a Igreja da Unificação (Moonismo), a Fé *Baha'i*, a Cientologia, o Movimento *Hare Krishna* (ISKCON), o Rajnishismo, a Organização *Sai Baba*, o Espiritismo Kardecista, a *Seicho-No-Ie*, o movimento religioso *Rastafari*, a *Soka Gakkai International (SGI)*, a Renovação Carismática, Movimento Pentecostal, a Escola Arcana de Alice Bailey, a Missão *Ramakrishna* e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons). Dentre estes, alguns se organizaram institucionalmente, porém outros não,[28] os quais poderiam ser classificados assim:

---

[28] Uma extensa lista em ordem alfabética com cerca de 250 *New Religious Movements – NRMs* (Novos Movimentos Religiosos), com artigos para cada um deles através de links, é encontrada em:

a) Os movimentos inspirados pelas tradições orientais: Sociedade Teosófica, *Hare Krishna* (ISKCON), *Sathya Sai Baba*, Missão *Ramakrishna*, Meditação Transcendental de *Maharishi Maheshi Yogi*, Self Realization Fellowship, Rajnishismo (agora Movimento *OSHO*) e *Brahma Kumaris*.
b) Os que surgiram no contexto cristão: Igreja da Unificação, Movimento Pentecostal, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Renovação Carismática e Espiritismo Kardecista.
c) Os que surgiram em países em rápido processo de modernização, tal como o Japão: *Soka Gakkai*, *Seicho-No-Ie* e *AUM Shinrikyo* (Suprema Verdade AUM).
d) Os inspirados na hipótese extraterrestre: Cientologia, Raelismo, Academia *Uranius*, Sociedade *Aetherius*, Heaven's Gate (Portal do Céu) e Triguerinho.
e) Os grupos fronteiriços de desenvolvimento do potencial humano inspirados no clima dos NMRs: Quarto Caminho de Gurdjieff e Ouspensky, Silva Mind Control e Logosofia.

---

http://en.wikipedia.org/wiki/list_of_new_religious_movements, a qual representa, até certo ponto, uma verdadeira enciclopédia online sobre o assunto. Embora algumas religiões incluídas sejam controvertidas e exóticas demais para serem levadas a sério, tais como Nazismo Esotérico, Jedismo (religião fundada a partir do personagem Jedi da saga cinematográfica Guerra nas Estrelas de George Lucas), etc., bem como a omissão de certo número de novas religiões importantes, a lista poderá ser útil para o conhecimento da diversidade religiosa emergida a partir da contemporaneidade, assim como a coleção de artigos, para a obtenção das primeiras noções pelos pesquisadores iniciantes.

Ademais, é fato conhecido que, historicamente, a religião sempre esteve no meio do fogo cruzado entre a tradição e a modernização. Nos tempos de hoje, quando a pressão pelo progresso cultural é mais forte do que nunca, as religiões se sentem, cada vez mais, impulsionadas a se transformarem ou a cederem espaço para novas variantes de espiritualidade com o surgimento de mais visionários inovadores. Este dinamismo, certamente, influencia a concepção de religião, uma vez que à medida que as ideias religiosas se misturam aos conceitos da modernidade, mais formas inusitadas de religião surgem. De modo que, a religião é entendida e praticada na atualidade, em alguns pontos, de maneira muito diferente do que foi no passado. Muitas religiões tiveram de se adaptar à modernidade para poder sobreviver, bem como novas religiões surgiram no século passado utilizando-se dos conceitos modernos para formar sua doutrina, então se envolvendo com temas peculiares da contemporaneidade. Por exemplo, algumas incluíram nas suas doutrinas teorias e ciências que só vieram a surgir no século XX, tais como a Psicanálise, a Ecologia, a Hipótese de Vida Extraterrestre, a Microbiologia, a Genética, Parapsicologia, a Mecânica Quântica, a Teoria *Gaia* e até mesmo a Clonagem. E não será surpresa que em breve surja alguma religião inspirada na Nanotecnologia, tal o alto grau de imaginação dos fundadores e dos intérpretes religiosos na elaboração de suas ideias. Este processo de adaptação das religiões à cultura de sua época aconteceu em todo o percurso da história. Por exemplo, no passado, os tão comuns

cultos à fertilidade da terra, à segurança por uma colheita farta, à Mãe Terra (*Gaia* para os gregos antigos, *Terra Mather* para os romanos antigos, *Matka Ziemia* para os eslavos, *Devi Sri* para os javaneses, *Pachamama* para os povos andinos, etc.), bem como a frequente utilização do simbolismo da fertilidade da mulher para representar a fertilidade da terra, só foram possíveis após a descoberta e o aprimoramento da agricultura, os quais alteram radicalmente a cultura das sociedades antigas: de povos nômades para povos assentados. Nenhum destes cultos e símbolos existiu durante o período pré-agrário, quando o homem sobrevivia da caça e levava uma vida errante. A introdução da agricultura transformou não apenas o modo de vida, mas também a visão de mundo dos povos primitivos, que conduziu ao surgimento de novos cultos.

Assim, as eventuais associações e comparações entre temas religiosos e científicos por intérpretes religiosos não serão expostas em seguida, uma vez que são muito numerosas, dispersas e assistemáticas, bem como a maioria delas assaz fantasiosa, mas somente as doutrinas dos mais conhecidos grupos cujas recentes ideias científicas estão incorporadas em suas crenças fundamentais e estão sistematizadas na sua literatura. Portanto, na atualidade, um exemplo representativo desta tendência recente é a Cientologia (Scientology), a religião preferida dos astros e das estrelas de Hollywood,[29] a qual foi

---

[29] Algumas das estrelas mais famosas de Hollywood que se declaram seguidoras da Cientologia são: Tom Cruise e sua ex esposa Katie Holmes (também atriz), Kristie Alley, Kelly

fundada por um autor de livros de ficção científica, L. Ron Hubbard, nos anos 1950, onde o mito da criação é protagonizado por alienígenas no lugar dos deuses. A Igreja da Cientologia mistura cosmologia extraterrestre com ideias e práticas da Psicanálise, da religião e de auto-ajuda. Seu método prático é através da *Dianetics*, uma técnica psicológica de penetrar no inconsciente da pessoa para livrá-la de suas sensações indesejadas, de suas emoções desagradáveis e de seus males psicosomáticos, que bloqueiam a felicidade e a vida da pessoa. Com isso procura aumentar a sua sanidade, a sua felicidade, a sua confiança, a sua inteligência e o seu bem estar.[30] Mas, na esteira do sincretismo temático entre religião e ciência, a Cientologia não foi a primeira e nem a única. Pois, a partir da segunda metade do século XX, começou a surgir uma inédita modalidade de religião inspirada em temas extraterrestres, que os pesquisadores acadêmicos atualmente denominam de 'Religiões Ufológicas' (*UFO Religions* ou *New UFO Religious Movements – NURMs* na sigla em inglês),[31] uma

---

Preston e John Travolta. Este último estrelou e produziu um filme de ficção científica baseado num livro de L. Ron Hubbard: *Battlefield Earth* - *A Saga of the Year 3000,* no ano de 2000 o qual, apesar de aparecer em sites brasileiros de cinema com o título português de *A Reconquista*, nunca foi lançado nos cinemas brasileiros, tampouco em DVD, em virtude da baixa arrecadação nas bilheterias americanas.

[30] Ver: www.scientology.org. E para conhecer um resumo da Cientologia desde uma perspectiva não deferente, consultar: Robinson, 2001: 379-82.

[31] Também, consultar o artigo de Stefan Isaksson*: New Religious UFO Movements: Extra Terrestrial Salvation in*

denominação nem tão apropriada, melhor seria Religiões Inspiradas na Hipótese Extraterrestre. As mais conhecidas internacionalmente são: a Sociedade *Aetherius*, fundada por um ex-motorista de táxi de Londres, George King, em 1950, a mais duradoura das *NURMs*. O *Heaven's Gate* (Portal do Céu), que ficou mundialmente conhecida por conta do chocante suicídio simultâneo de 38 dos seus seguidores em 1997, com ampla cobertura pela imprensa. A *Industrial Church of the New World Comforter* (Igreja Industrial do Novo Consolador Mundial) fundada em 1973 por Allen Michael, que alegava ter tido contato com um disco voador em 1954 no deserto *Mojave* na Califórnia. E a Academia *Uranius* de Ciência, fundada por Ernest Norman e sua esposa Ruth Norman, em 1959 (para conhecer mais, ver: Clark, 2001: 352-8 e Grunschlo, 2004: 419-44).

A mais conhecida das religiões ufológicas, o Raelismo ou Religião Raeliana, foi fundada em Paris, em 1974, por um ex-jornalista de esporte automobilístico, Cloude Vorilhon, depois conhecido por Rael, que cedeu o nome para o movimento religioso (Raelismo). Isto aconteceu após uma experiência de contato pessoal com um extraterrestre, saído de uma espaçonave, durante uma caminhada de rotina numa montanha no sul da França em 13 de Dezembro de 1973, o qual lhe confiou uma missão. Para os raelianos, a espécie humana não é uma evolução darwiniana mas, melhor dizendo, um experimento. Nós fomos implantados na Terra por extraterrestres, os

---

Contemporary América (2000) em www.anthrobase.com.Txt/I/isaksson_S_ ou em www.skepsis.nl/onlinetexts e Grunschlo, 2004: 419-44.

Elohim (plural), que criaram a humanidade de seus próprios DNA's. Assim, a missão de Rael, como o último dos quarenta profetas (os outros incluem Jesus, Maomé, Buda, etc., são todos, incluindo Rael, resultado do cruzamento sexual dos *Elohim* com mulheres da Terra). Rael afirma em seus livros que foi levado a visitar outros planetas nas espaçonaves dos *Elohim*. Os raelianos acreditam que com a clonagem humana e a 'transferência mental' irão alcança a vida eterna. Ficaram mais conhecidos internacionalmente a partir do embuste criado pela empresa de biotecnologia *Clonaid*, um braço do Raelianismo, dirigida pela sacerdotisa raeliana Brigitte Boisselier, quando esta anunciou, com ampla divulgação na imprensa internacional, o êxito na clonagem de uma criança, Eve, em 26 de Dezembro de 2002. Uma vez que a empresa não conseguiu em seguida provar para a comunidade científica o inédito e maravilhoso logro biológico, ficou caracterizada a farsa. Estritamente falando, as doutrinas das religiões ufológicas se aproximam e têm suas origens em muitos temas da Sociedade Teosófica e em outros grupos esotéricos. Algumas denominações, por exemplo, tais como Mestres Elevados e Grande Fraternidade Branca foram trocados por Grandes Seres Estelares, Confraria Galáctica, Mestres de Luz, etc. (Grunschlo, 2004: 422-3).

Na América Latina, uma religião ufológica muito conhecida é a Missão *Rahma* (Misíon *Rahma*), a qual mistura revelações extraterrestres com algumas ideias religiosas e com Teosofia (sobretudo com a confraria da Fraternidade Branca). Foi fundada em Julho de 1974, quando

da primeira mensagem telepática do guia extraterrestre *Oxalc*, que se disse oriundo de Ganimedes, uma das quatro luas do planeta Júpiter, recebida pelo peruano Sixto Paz Wells, na cidade de Lima no Peru. A missão fala de uma 'Assembleia Galáctica' ocorrida há 4.200 anos, num planeta distante, realizada pelos 24 Anciões, para decidir o destino do Cosmos, bem como da existência de outros 49 Guias Extraterrestres residentes em diferentes planetas e satélites naturais responsáveis por guiar o progresso espiritual dos habitantes da Terra.[32]

No Brasil, o mais atuante e conhecido tem sido Trigueirinho (José Hipólito Trigueirinho Neto), nascido em 1931 que, depois de exercer diferentes profissões, inclusive de cineasta, voltou-se para a vida espiritual. Viajou por alguns países, quando foi marcante sua visita à conhecida Comunidade *Findhorn*, na Escócia, onde se inspirou para fundar, após seu regresso, a Comunidade Nazaré, com a ajuda de Sarah Marriott, no interior paulista durante os anos 1980. Entretanto, uma grande mudança nos rumos de sua vida aconteceria durante sua visita à Argentina em 1987. Local onde teve contato com um grande ser, pertencente a uma Fraternidade Cósmica, denominado *Sarumah*, o qual assumia a aparência de um médico de Buenos Aires, de origem grega, conhecido pelo nome secular de *Angel Accoglanis*, um ser 'interdimensional' de

---

[32] Para se divertir mais, consulte o site oficial: www.misionrahmaperu.org.pe. Segundo o site, a missão está presente em 35 países.

origem extraterrestre e um mensageiro da cidade intraterrestre de ERKS.[33]

Bem, acredite se for capaz, mas, segundo os relatos, *Sarumah* (*Accoglanis*) costumava levar

---

[33] A exótica crença na existência de regiões subterrâneas habitadas por seres de elevada espiritualidade tem uma origem curiosa e geradora de muitas teorias fantasiosas. Foi mencionada pela primeira vez na novela de ficção científica de Sir Edward Bulwer-Lytton denominada *Vril: The Power of the Coming Race* (Vril: O Poder da Futura Raça), primeira edição: 1871, London (reeditada até hoje, última edição em 2007 pela Hesperus Press), onde é mencionada a existência de uma população que vive em cavernas subterrâneas ligadas por túneis e descendente de uma civilização pré-diluviana denominada *Vril-Ya*, a qual domina a energia extraordinária *Vril*, uma força de compenetração universal alcançada através do treinamento da vontade, por isso este povo conseguia sobreviver no interior da Terra. Agora, o surpreendente é que, em seguida, alguns teósofos e esoteristas acreditaram ingenuamente nestes relatos fictícios e passaram a divulgá-los como fatos históricos. Então, mais tarde, apareceram obras sérias sobre este assunto. Parece que o primeiro a escrever seriamente sobre este tema foi o explorador polonês Ferdinand Ossendosky em seu livro *Beasts, Man and Gods*, (Feras, Homens e Deuses) de 1923, depois a crença em habitantes subterrâneos foi popularizada pelo esoterista francês René Guénon (1886-1951), conhecido também pelo nome iniciático de *Abd al-Wahid Yahya*, em seu livro *Le Roi du Monde* (O Rei do Mundo) de 1927, versão portuguesa: Edições 70, 1991. Mais tarde o assunto foi retomado no livro sensacionalista de Jacques Bergier e Louis Pauwels, *Le Matin des Magiciens* (1960), edição brasileira: *O Despertar dos Mágicos*, Ed. Bertrand Brasil, 1996, que alcançou muita popularidade. Por outro lado, os esoteristas credulamente invertem a interpretação, alegando que Bulwer-Lytton baseou-se num fato para então adaptá-lo na sua obra de ficção.

pessoas e grupos para contatos e cerimônias noturnas com as entidades ligadas à ERKS, uma cidade intraterrestre que eventualmente se manifestava visivelmente na região de *Capilla del Monte*, na província de Córdoba, Argentina. No papel de representante de ERKS e dos seres cósmicos que lá habitavam, *Sarumah* sugeriu a Trigueirinho levar em frente uma nova missão espiritual. Ele aceitou e foi formalmente iniciado em cerimônia noturna conduzida por *Sarumah* no vale de ERKS, descrita no livro *Sinais de Contato*.[34] Ao regressar ao Brasil, iniciou a construção da Comunidade de Figueira, no município de Carmo da Cachoeira, sul de Minas Gerais. Trigueirinho passou a pregar a existência de uma fraternidade denominada *Miz Tli Tlan* e, a partir daí, os temas mais recorrentes em seus 76 livros publicados passaram a ser: guias extraterrestres, mundos intraterrestres, uma era vindoura de paz após a transformação espiritual da humanidade, polaridade feminina do planeta, quinta raça, transmigração, transmutação, auto-realização e o novo código genético. Os escritos e as palestras de Trigueirinho são, na realidade, após a aplicação de raios-X por trás da sua aparência de originalidade, uma miscelânea de ideias extraídas da Teosofia, da Escola Arcana, do Ocultismo, das Terapias Alternativas, da Astrologia, do Orientalismo, da Ufologia, do Autoconhecimento e de outras ideias comuns em

---

[34] Editora Pensamento, São Paulo. A comunidade fundada por Accoglanis ainda sobrevive na Argentina, as suas imagens já foram mostradas num documentário exibido pelo canal de TV por assinatura National Geographic, cujo vale de ERKS é apontado como o portal de acesso à “cidade intraterrestre”.

muitas comunidades oriundas do movimento *New Age* (Nova Era). Miscelânea esta que ele simula ser uma inspiração original, pois nunca cita as fontes de informação, exposta através de uma retórica com aparência de revelação exclusiva, tal como fazem outros pregadores religiosos. Sempre fugiu da imprensa e nunca se dispôs a discutir suas convicções com intelectuais, de modo que sua mensagem é notadamente adaptada para um público com forte pré-disposição para a crença no sobrenatural, a qual reproduz uma instrução que beira à banalidade, algumas passagens chegam até a serem cômicas, em vista do alto grau de absurdidade. A comunidade da Fazenda Figueira existe até hoje e ainda é procurada por admiradores de ideias espalhafatosas e de experiências fantásticas, onde Trigueirinho profere palestras regularmente, algumas podem ser lidas ou ouvidas em seu site oficial.[35]

Uma peculiaridade entre as religiões tradicionais e as religiões ufológicas é a substituição dos antigos deuses pelos extraterrestres ou, como no caso dos últimos exemplos mencionados acima, o sincretismo de guias divinos com guias extraterrestres.[36] Portanto,

---

[35] Ver: www.trigueirinho.org.br.

[36] Dentre os que escreveram sobre este assunto, ninguém ficou mais conhecido e se enriqueceu tanto do que Erich Von Däniken (Erich Anton Paul Von Däniken; 1935-), um ex-funcionário de hotéis e de restaurantes na Suíça que, a partir do final dos anos 1960, começou a escrever livros sobre a 'visita de extraterrestres e de OVNIs no passado', ou seja, de que astronautas de outros mundos visitaram os povos antigos da Terra para manter contato e, até mesmo, para colonizá-los, cujo primitivismo cultural fez com que atribuíssem a estes

estes são alguns exemplos de inovações religiosas que somente vieram a surgir com a introdução de temas da segunda metade do século XX, uma vez que a Ufologia só passou a ser um assunto de interesse e de pesquisa sistemática a partir dos anos 1950. Em suma, as religiões ufológicas e muitas outras novas religiões são a tentativa dos místicos e dos intérpretes de

---

visitantes alienígenas o caráter de deuses. Seu primeiro livro *Eram os Deuses Astronautas?* (*Chariots of the Gods* - 1968) foi um estouro de vendas logo após sua publicação e já alcançou mais de 62 milhões de exemplares vendidos até agora. Nos anos 1970, suas interpretações tornaram-se uma febre entre os admiradores do tema. Ao todo, Von Däniken já publicou 28 livros traduzidos para 32 línguas. A receita obtida de suas publicações lhe rendeu uma fortuna que possibilitou construir um magnífico e gigantesco parque temático, denominado *Mystery Park*, em Interlaken na Suíça, inaugurado em Maio de 2003, porém o mesmo, por motivo de dificuldades financeiras, foi fechado em Dezembro de 2006, depois reaberto por novos proprietários em Maio de 2009. Von Däniken não teve uma relação amistosa com a justiça, ele foi preso mais de uma vez, a primeira logo após a publicação de seu primeiro livro, a segunda, nos anos 1990, por três anos pela justiça suíça após condenação por desfalque nos hotéis e nos restaurantes onde trabalhou, bem como por fraude e por evasão de divisas. Seu livro *Return of the Gods* - 1997 (*O Retorno dos Deuses*) foi escrito na prisão. Atualmente sobrevive da venda de seus livros e da organização de excursões temáticas para locais misteriosos como*: Stonehenge*, *Nazca*, pirâmide de *Gizé*, ruínas maias, ilha da Páscoa, *Quzco*, etc. Ele continua escrevendo e publicando livros, mas a influência de suas interpretações e o volume das vendas estão agora muito abaixo do que foi nos anos 1970. Seu trabalho é observado pela comunidade acadêmica como um ‘charlatanismo com aparência de cientificidade’.

sintonizar a religião com a modernidade, a fim de convencer e de atrair para uma religião renovada aqueles descontentes com o obsoletismo das doutrinas tradicionais. Parece que este processo não é absolutamente moderno. O fenômeno sempre aconteceu no passado, quando as ideias religiosas sofriam mudanças através dos contados, das invasões e das conquistas de povos estrangeiros, mas com uma grande diferença na velocidade e na diversidade alcançada a partir da Idade Contemporânea. Por exemplo, a conhecida Rota da Seda, não é reconhecida pelos historiadores apenas como uma via de intercâmbio comercial, por outro lado, funcionou também como uma rota de comunicação cultural e religiosa entre os países do Oriente e a Europa no passado (ver: Foltz, 1999). Estes novos intérpretes inovadores pensavam que a religião não devia se limitar às questões apenas do significado e do destino da vida; cuja separação entre a jurisdição das ciências em investigar a natureza e o funcionamento da vida e da natureza, em oposição à jurisdição da religião em tratar apenas das questões do destino, do significado, da finalidade e do sentido da vida. Dicotomia esta que já vinha se configurando desde a Idade das Luzes na Europa, tornou-se marcante a partir da Era Contemporânea, para se consolidar ainda mais no século XX. Estes novos exegetas religiosos não concordavam com esta dicotomia jurisdicional entre as competências da ciência e as da religião, pois entendiam que a religião ainda era competente, como no passado, em interpretar e explicar o Todo. Por isso tentaram combinar as novas ideias científicas com as crenças religiosas,

de maneira que o Todo pudesse ser compreendo à luz de uma visão sintética. Entretanto, o mais flagrante engano encontrado nestas tentativas de combinação entre religião e ciência é a desconsideração ao processo dinâmico e evolutivo das descobertas científicas, muito diferente da estática perpetuação de doutrinas da cultura religiosa. Em outras palavras, os místicos formuladores destas sínteses holísticas entre religião e ciência habitualmente ignoram o caráter contínuo e evolutivo das pesquisas científicas. Ou seja, que muitas ideias e descobertas têm caráter temporário e, por assim dizer, consideram as teorias e as descobertas científicas como definitivas, transpondo para a cultura científica a mentalidade dos místicos de atribuir caráter eterno à doutrina religiosa, como se ambas tivessem metodologias de investigação semelhantes. Esta ingenuidade pode ser notada desde a publicação de *Isis sem Véu*[37] (*Isis Unveiled*, primeira edição 1877 em Nova York) de H. Blavatsky, considerada pelos teósofos como uma grande vidente, onde a autora comenta e critica, nos dois primeiros volumes,[38] as teorias e descobertas científicas dos meados do século XIX, pensando que elas eram definitivas, ou seja, descobriu, está descoberto para sempre, não vai mudar nunca mais, sem sequer imaginar que sofreriam alterações e aperfeiçoamentos, ou mesmo seriam substituídas por outras no futuro. Desde aquela época a

---

[37] Edição brasileira: Editora Pensamento, sem data.

[38] Da edição brasileira, que foi publicada em quatro volumes, enquanto a edição inglesa em dois volumes. O título irônico desta primeira parte é: A “Infalibilidade” da Ciência Moderna.

Ciência mudou tanto que as pessoas hoje nem sequer sabem que aquelas ideias do século XIX existiram, exceto alguns poucos que se interessam pela história da ciência.

Agora, nenhum outro autor vendeu tantos livros sobre este tema da comparação científico-religiosa, sobretudo mecânica quântica com pensamento oriental, do que o físico austríaco Fritjof Capra (1939-) - através da sua fantasiosa teoria comparativa que ficou conhecida como 'misticismo quântico' - com o seu *best seller O Tao da Física* (*The Tao of Physics*), primeira edição 1975 e depois com *O Ponto de Mutação* (*The Turning Point*) de 1982[39], este último fez tanto sucesso de vendas que foi transformado em filme, estrelado pela premiada atriz norueguesa Liv Ullmann (1938-).[40] O afã de comparar a Física com as religiões orientais em seu livro *O Tao da Física* foi tão grande, que o autor colocou, em duas páginas centrais, de um lado a foto de algumas fórmulas da Física e do outro, a foto de um texto sânscrito, na ridícula tentativa de convencer o leitor das semelhanças. A comparação foi tão precipitada que, na edição brasileira que li, o fotolito do texto sânscrito foi impresso de cabeça para baixo. Tratava-se de um

---

[39] *O Tao da Física* e *O Ponto de Mutação* foram editados no Brasil pela Editora Cultrix. O último livro de Fritjot Capra publicado é de 2007: *The Science of Leonardo: Inside the Mind of the Great Genius of the Renaissance*, edição brasileira: *A Ciência de Leonardo*, também da Editora Cultrix.

[40] Filme de 1991 dirigido por Berndt Capra. Não foi lançado em DVD no Brasil, mas sua ficha técnica e sua sinopse podem ser encontradas no site: www.cineclick.com.br.

trecho dos *Yoga Sutras* (aforismos sobre o *Yoga*) de *Patanjali* com o *Bhashya* (comentário) de *Vyasa*. Bem, só mesmo virando as concepções dos *Yogas Sutras* de cabeça para baixo para que tenham semelhanças com a Física. Enfim, esta deformação intelectual é própria dos místicos que procuram entender a ciência com os olhos da religião.

Então, não é surpresa o aparecimento de profetas, de videntes, de iluminados e de místicos com revelações e experiências sobre temas e fenômenos que eram desconhecidos antes. Por exemplo, a hipótese de contato extraterrestre com habitantes da Terra só passou a ser possível quando se descobriu que os mesmo elementos químicos que formavam o nosso mundo eram os mesmo que constituíam os outros planetas, o sol, as luas, as estrelas, os cometas, os asteróides, etc., daí a possibilidade de vida extraterrestre. Pois, até recentemente, se pensava que o hidrogênio, o carbono, o metano, o ferro, os gazes, os aminoácidos, ou até mesmo a água, etc., só existiam na Terra. Estas descobertas somente foram possíveis graças a criação de telescópios mais potentes e depois, com a concreta confirmação através da coleta de amostra do solo lunar e dos subsequentes envios de sondas-robôs ao planeta Marte, bem como, a análise química e geológica dos muitos fragmentos de meteoritos que atingiram a Terra. Atualmente estas pesquisas são empreendidas pelas ciências da Astrogeologia e da Astrobiologia.

Outra peculiaridade dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs) foi o fato de terem surgido e se desenvolvido nos países mais avançados

tecnologicamente (Europa e América do Norte), bem como em países em desenvolvimento entre as camadas sociais mais instruídas da sociedade. Nunca se teve notícias da presença de praticantes analfabetos e miseráveis no séquito destes movimentos, tal como é tão frequentemente vista nas religiões de massa como o Cristianismo, o Hinduísmo, o Budismo, Islamismo, etc. Em comparação com as antigas e grandes religiões tradicionais, os Novos Movimentos Religiosos são formados por grupos pequenos, mas que, como os grupos são muito numerosos, representam uma grande quantidade de seguidores. Em geral, os levantamentos sobre os números de adeptos religiosos no mundo nunca são precisos e consensuais. Mas apenas para se ter numa idéia aproximada, de acordo com o *Segundo Gordon Conwell Theological Seminary*, o número de adeptos dos Novos Movimentos Religiosos é de 108 milhões. Sendo que, o grupo mais numeroso atualmente é a Missão *Sai Baba*, seus devotos estimam o seu séquito em 50 milhões de "saibabistas", mas este é um número exagerado, levantamentos mais confiáveis estimam que a organização esteja no máximo com seis milhões de seguidores em todo o mundo agora. Mesmo assim, este número é surpreendente, para um grupo que não completou um centenário de existência e seu líder e fundador faleceu recentemente, quando comparado com as religiões mais antigas como o Sikhismo (23 milhões), o Judaísmo (18 milhões), o Espiritismo (15 milhões)[41] a Fé *Baha'i* (7 milhões) e o Jainismo

---

[41] O Espiritismo encontrou solo fértil na cultura brasileira.

(4,2 milhões). Das grandes religiões, a mais numerosa atualmente é o Cristianismo, com 2,1 bilhões de fiéis, sendo quase um bilhão de católicos, em segundo vem o Islamismo com 1,3 bilhão de devotos e em terceiro o Hinduísmo com 900 milhões de seguidores. O número de pessoas que se declaram sem religião é de 770 milhões (lembre-se que estes números são estimativos e aproximados, ademais, se for incluir apenas os que de fato praticam a religião, estes números poderão cair para abaixo da metade, sobretudo no Cristianismo, onde basta ser batizado e dizer que se tem fé em Cristo para ser considerado um cristão).

Em suma, parece que estes novos movimentos vieram atender a exigência de pessoas de uma classe cultural mais instruída, desiludidas com as religiões dominantes, com a esperança de resgatar, com auxilio do emergente conhecimento científico e das novas conquistas sociais, o verdadeiro entendimento da doutrina religiosa, que estes novos adeptos entendiam estar perdido nas religiões tradicionais.

Dentre seus seguidores no mundo, quase a metade (6,9 milhões) está no Brasil, segundo um último levantamento, além de ser a nação com maior população católica do mundo atualmente (cerca de 135 milhões de católicos).

O Movimento *New Age* (Nova Era)

A denominação *New Age* (Nova Era) se refere a uma onda de entusiasmo religioso que floresceu nos anos 1970-80 no Ocidente. Diferente da maioria dos Novos Movimentos Religiosos (NRMs – *New Religious Movements*), os quais muitos se organizaram institucionalmente com fronteiras claras e demarcações próprias, o Movimento *New Age*,[42] por sua vez, caracterizou-se como um movimento amorfo e não institucionalizado, bem como sem nenhum comando centralizado que, de repente, nas palavras de W. Hanegraaff: "pessoas que participavam em várias buscas e atividades

---

[42]A *New Age* (Nova Era) também se desdobrou em um estilo musical, que começou a se difundir nos anos 1970, destinado a provocar inspiração artística, relaxamento, otimismo, meditação, controle do *stress* e harmonização com a natureza. Os arranjos variam desde a reprodução musical de sons da natureza tais como, cantos de pássaros, movimentos das ondas do mar, sons de cachoeira, etc., até arranjos com instrumentos exclusivamente eletrônicos. Inicialmente seus discos eram vendidos apenas nas livrarias, uma vez que eram consumidos por um público mais intelectualizado, depois, com a popularização, passou a ser vendidos nas lojas de discos. Alguns dos músicos *New Age* mais conhecidos são: Vangelis, Kitaro, Jean Michel Jarre (filho do premiado compositor de trilha sonora de filmes Maurice Jarre), Yanni e Enya. Ademais, nos anos de florescência, quando a febre do movimento alcançou o auge, alguns espertalhões aproveitaram para explorar comercialmente o momento, com o lançamento de produtos inspirados na onda *New Age*: bijuterias, *yantras*, *mandalas*, remédios (Florais de Bach e outros), etc., bem como a exploração através da organização de eventos: feiras, festivais, concertos musicais, etc.

começaram a se considerarem como parte de uma comunidade internacional invisível de indivíduos com ideias comuns, com esforços dos quais eram destinados a mudar o mundo para um lugar mais espiritual e melhor" (2005: 291). Movimento este que, a rigor, funcionou mais como um catalisador de ideias que eram comuns entre adeptos de vários grupos ocultistas e místicos, resultantes da diversificada fragmentação da Sociedade Teosófica, da Escola Arcana e dos seguidores de Guy W. Ballard (1878-1939), algo semelhante ao trabalho realizado pelo Movimento Ecumênico Cristão antes da formação Conselho Mundial das Igrejas em 23 de Agosto de 1948. Seu objetivo foi fortalecer o interesse pelo Ocultismo, pela meditação, pela Ufologia, pelas medicinas alternativas, pela Astrologia e por outras artes de adivinhação. De uma forma geral, pode ser dito que o objetivo central do movimento era o fomento pelo interesse por tudo aquilo que se refere ao oculto. Porém, não se tratava de agir como um catalisador puro e simples, algo como um propagandista de ideias e nada mais. Por trás deste trabalho de incentivo ocultista, havia uma ideologia própria que está na origem do significado de *New Age* (Nova Era). A denominação é retirada da Astrologia, mais precisamente das cíclicas Eras Astrológicas. A partir do astrônomo grego Hiparco (ap. 190-120 a.e.c), sabe-se que a Terra realiza um lento deslocamento (precessão) de seu eixo, o que faz com que o seu equinócio da primavera (no hemisfério norte: 21 de Março; no hemisfério sul: 21 de Outubro) mude de signo a cada 2.160 anos aproximadamente. Este deslocamento é feito como um ciclo que atravessa os doze signos do

zodíaco, segundo os astrólogos, daí a denominação de Eras Astrológicas. Entre os séculos III e II a.e.c aconteceu a transição do ponto vernal (equinócio da primavera) para o signo de Peixes, por esta razão costuma-se falar do início da Era de Peixes neste período (Stuckrad, 2007: 94). Com base nestes cálculos, previu-se que a transição da Era de Peixes para a Era de Aquários aconteceria por volta do ano 2000. Portanto, a denominação Nova Era (*New Age*) origina-se da previsão de chegada desta transição para a Era de Aquários, do seu significado, bem como dos efeitos e das transformações que esta transição efetuará na sociedade como um todo. A suposição era que esta nova Era de Aquários seria regida, a partir de então, por novas leis cósmicas, que reacenderiam o interesse humano pelo ocultismo, proporcionando um novo modelo de espiritualidade à humanidade, com isso o Movimento *New Age* (Nova Era) se mobilizou, nos anos que antecederam o ano 2000, como um arauto para anunciar o novo panorama deste futuro. Enfim, a Nova Era (*New Age*) significa precisamente a Era de Aquários, com sua transição em torno do ano 2000, trazendo consigo uma bagagem de mudanças espirituais que os *new agers* trataram de preparar o advento. Bem, tudo isto mencionado acima é a versão de alguns *new agers*, que nunca concordaram entre si mesmos quanto a precisa data desta transição de eras, pior ainda quando recorremos à Astronomia para confirmar estes cálculos astrológicos. Os cálculos dos astrólogos de fora da cultura *New Age* para a data desta transição são muito divergentes, alcançando um espectro que vai

deste o ano 1447 até o ano 3597. O fato é que os astrólogos não trabalham com a precisão da Astronomia Científica, assim a demarcação das fronteiras das áreas correspondentes às constelações dos signos astrológicos varia muito de um astrólogo para outro, resultando em cálculos divergentes. O preciso mapeamento das 88 constelações, incluído as doze do zodíaco, só foram definidas em 1929 pela União Astronômica Internacional (*International Astronomical Union*). A partir deste mapeamento, a fronteira entre as constelações de Peixes e as de Aquários, de acordo com o cálculo astronômico, localiza o começo da Era de Aquários por volta do ano 2600. Portanto, os limites entre as áreas das constelações são as causas das divergências nos cálculos entre astrólogos e astrônomos. Em outras palavras, ambos estão usando a mesma matemática em seus cálculos desde Hiparco, porém a divergência está na precisão do conhecimento do céu. Por outro lado, o ano 2000 já passou e esta nova espiritualidade, da forma e na dimensão previstas pelos *new agers*, não aconteceu, apenas uma onda de interesse ocultista com a proliferação de grupos esotéricos nos anos 1970-80. A partir dos anos 1990, o Movimento *New Age* perdeu o seu fôlego e hoje não passa de tema de estudo histórico.

Até recentemente, o movimento era visto no meio acadêmico como um diversificado e confuso mosaico de ideias e práticas, proveniente de inúmeras fontes, sem nenhuma organização centralizada, o que levou alguns autores a considerar a impossibilidade de estudá-lo como um sistema (Heelas, 1996: 02). Com isso, o

movimento não foi estudado por acadêmicos até os anos 1990. Entretanto, a partir daquela década, pesquisadores de algumas universidades, movidos pela importância e pela influência que este movimento deixou na história cultural e social do Ocidente, bem como pelas crescentes descobertas de pontos comuns que permeavam suas ideias, foi possível então começar a visualizar um caráter homogêneo por detrás da sua heterogeneidade. Com os esforços de pesquisadores acadêmicos tais como James R. Lewis, J. Gordon Melton, Eileen Barker, Aidan Kelly, Poul Heelas e Woulter Hanegraaff, o estudo do Movimento *New Age* ganhou caráter e credencial científicos e pode agora ser entendido com neutralidade, pois antes as publicações eram feitas por simpatizantes que procuravam promover o movimento de forma propagandista ou, do contrário, de opositores, sobretudo cristãos, que tinham a principal preocupação em depreciá-lo. Enfim, até então, as publicações existentes sobre o tema eram de adeptos ou de campanha anti-propagandista para conter seu avanço.

Wouter Hanegraaff distingue o Movimento *New Age* em sentido estrito e em sentido geral. O sentido estrito ele considera como o original, com suas raízes nas mensagens recebidas através da ‘canalização’ por Alice Bailey (1878-1939) e, até certo ponto, nos ensinamentos de Rudolph Steiner, que anunciavam a aproximação de uma Nova Era que causaria grande transformação na humanidade. A mensagem desta primeira fase depois influenciou a formação dos cultos ufológicos dos anos 1950 e das comunidades utópicas do Movimento Contracultura dos anos

1960-70, caracterizados por “uma ênfase relativamente forte nos valores da comunidade e numa moralidade tradicional, enfatizando o amor altruístico e o serviço à humanidade, bem como uma forte ênfase milenarista focalizando a expectativa da Nova Era” (Hanegraaff, 2005: 291 e 1996: 90-130). A segunda fase (sentido geral) corresponde aos anos 1970-80, quando estes grupos de culto tornaram-se conscientes de si e passaram a constituir um movimento mais ou menos unificado. Então, a denominação Nova Era foi retirada de um movimento milenalista-ocultista e veio a ser aplicado como um termo generalizado para o ambiente de cultos muito mais extenso e complexo dos anos 1980 e além. Assim foi como o movimento Nova Era, num sentido estrito, foi absorvido pelo movimento Nova Era, num sentido geral (Hanegraaff, 2005: 291). Alguns historiadores observam que esta segunda fase representa uma decadência ideológica e ética do movimento em relação à primeira, dado ao grande número de aproveitadores que exploraram o modismo do momento para tirar vantagens comerciais, criando um verdadeiro *markting* religioso para o movimento. Portanto, um traço peculiar do Movimento Nova Era é o fenômeno da ‘canalização’. Um termo criado pelos *new agers* naquela época para o contato, através de um ‘canal humano’, com seres de elevada espiritualidade, uma diferenciação terminológica necessária para distingui-la da conhecida mediunidade, que é a prática de contato com os espíritos dos mortos, geralmente parentes, já então praticada pelos médiuns espíritas (Riordan, 1992: 105-26 e Hanegraaff, 1996: 23-41). A.

Bailey serviu como canalizadora das mensagens de *Djwal Khul*, um tibetano que os seguidores da Escola Arcana consideram de elevada espiritualidade, e Guy Ballard foi o parta voz de *S. Germain*, outro ser considerado pelos seguidores como de grande espiritualidade. Nos anos que seguiram a estes canalizadores, apareceram tantos outros que é impossível enumerá-los, por conta do grande número de videntes afirmando receberem mensagens de elevados seres daqui e de outros mundos.

Um personagem influente no processo de combinação das doutrinas esotéricas com a psicologia contemporânea, durante a formação da cultura *New Age*, foi Carl G. Jung (1875-1961), com seu diversificado interesse por mitologia, simbolismo, religiões orientais, alquimia, mediunidade, astrologia, *I Ching*, magia e até mesmo por ufologia no fim da sua vida. Temas estes que ele interpretou à luz de suas próprias teorias psicológicas, as quais em seguida não foram bem recebidas pela comunidade científica mas, em contrapartida, muito bem acolhidas pelos *new agers* e pelos artistas, o que o levou, por conseguinte, a ser chamado de “o guru dos esotéricos modernos”. Sua Psicologia Analítica, com uma linguagem mais confusa do que explicativa, nunca conseguiu ser reconhecida como científica no meio acadêmico, pode-se até contar nos dedos as universidades no mundo todo que mantêm cursos regulares desta disciplina, o que a levou a ser utilizada mais como ferramenta de interpretação psicológica e pseudo-científica de temas como misticismo, arte, símbolos, adivinhação e temas esotéricos. Enfim, os maiores

admiradores das ideias de C. G. Jung estão entres os esoteristas e os artistas.

Do exposto, pode ser concluído que, os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) não devem ser confundidos com o Movimento *New Age*, pois, enquanto aqueles são movimentos que surgiram em muitas partes do mundo, este último é um fenômeno exclusivamente ocidental. Por exemplo, a religião *Hare Krishna*, a Missão *Ramakrishna*, a *Soka Gakkai International (SGI)*, a Fé *Baha'i* e a Missão *Sai Baba* podem ser consideradas Novos Movimentos Religiosos, mas não devem ser consideradas como tipicamente *New Age*, embora possa ter sido frequente a infiltração de simpatizantes do *New Age* em novas religiões e vice versa, isto é, adeptos das Novas Religiões serem simpatizantes das ideias do Movimento *New Age*, porém, ideologicamente e estruturalmente, são dois movimentos distintos.

No momento, é consenso entre os historiadores considerar o Movimento *New Age* (Nova Era) como o herdeiro do precedente Movimento Contracultura dos anos 1960-70, este último plantou as sementes para a germinação do anúncio da chegada da Era de Aquários, isto é, a Nova Era.

A espiritualidade como cura

Um novo traço que surgiu nos anos de florescência da cultura *New Age* foi a atribuição de um novo papel para a espiritualidade, qual seja, a função terapêutica. Porém, a palavra espiritualidade está envolta numa multiplicidade de significados. Jeremy Carrette e Richard King explicam: “Existem talvez poucas palavras na moderna língua inglesa tão vagas e confusas quanto a noção de ‘espiritualidade’. (...) A palavra espiritualidade é usada em tantos contextos que é sempre difícil saber precisamente o que as pessoas querem dizer com o termo. (...) Espiritualidade funciona de diferentes maneiras e em diferentes momentos e reflete um arranjo específico de relações sociais. (...) É fútil tentar apelar para algum conhecido ‘significado autêntico’ de tais termos, visto que, como outras ideias socialmente criadas, eles estão sempre sujeitos a uma variedade de significados duvidosos” (Carrette, 2005, 30). Então, na falta de outra palavra, é preciso pedir desculpas ao leitor pelo uso desta palavra inapropriada, tal como se tornou moda entre muitos autores utilizá-la para denominar as formas não teístas de religiosidade, uma vez que o conceito de espírito é ainda mais controvertido que o conceito de religião, pois é entendido em um sentido pelo poeta, em outro pelo filósofo, em outro pelo místico, em outro pelo teólogo, em outro pelo psicólogo, em outro pelo humorista, em outro pelo adepto espírita, em outro pelo xamã, em outro pelo analfabeto e assim por diante, ou até mesmo ser rejeitado por aqueles que entendem que o espírito não existe. Entre os

religiosos, o significado mais comum é o de que a espiritualidade é a fidelidade aos preceitos ou, como entendem os místicos, o resultado da aplicação das regras morais e das técnicas meditativas. Apesar da imprecisão do termo, é possível, de certa maneira, afirmar que espiritualidade não é o mesmo que religiosidade. A primeira é individual e autônoma, enquanto a segunda é social e institucionalmente vinculante. Portanto, não existe consenso para o conceito de espiritualidade. Para aprofundamento no assunto, bem como conhecer a transformação da espiritualidade em ferramenta de negócio e de *marketing*, a partir do período *New Age*, ver: *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (*Vendendo Espiritualidade: A Silenciosa Conquista de Poder da Religião*) de Jeremy Carrette e Richard King.

Em vista do aumento do conhecimento dos exercícios orientais de desenvolvimento da saúde e de cura, sobretudo de *Hatha Yoga* e de *Tai Chi Chuan*, combinado com o desenvolvimento da Medicina Psicossomática no Ocidente, o período de disseminação do Movimento *New Age* testemunhou a popularização de uma opção terapêutica, que já era antiga, mas agora disposta em uma nova configuração no Ocidente: *espiritualidade como meio de cura*. Além da multiplicação do número de academias de *Hatha Yoga* e de grupos de práticas de *Tai Chi Chuan*, foi nesta época que um grande número de dietas, terapias, massagens, técnicas de meditação, etc., importadas em sua maioria do Oriente; tais como Acupuntura, Macrobiótica, Meditação Transcendental, *Do In*, *Reiki*, Homeopatia, Florais

de *Bach*, medicina Ayurvédica, Naturoterapia, medicina de ervas e terapia por cristais foram combinadas com espiritualidade, para então serem denominadas em seu conjunto como Terapias Holísticas. Ou seja, aquelas que combinavam em seu tratamento a visão total (holística) do homem, como um organismo no qual a mente e o corpo se interagem. A antiga concepção oriental de que a saúde do corpo depende da saúde da mente e vice versa, defendida principalmente pela *Yoga*, teve ampla receptividade na cultura *New Age*. A idéia é que, para se obter saúde e para que a cura seja eficaz, o tratamento terá de perceber o homem como um todo, e não fragmentado, isto é, interação mente/corpo: “mente sã, corpo são”. Com isso o estado de espírito passou a assumir papel determinante na terapia e daí a espiritualidade integrou a prescrição terapêutica, bem como a disciplina espiritual enfatizou o cultivo da saúde para o sucesso na obtenção do crescimento espiritual (Hanegraaff, 1996: 42-61 e Clarke, 2006: 31s). De sua perspectiva, a Terapia Holística representa uma forma de contestação à medicina especializada e unilateral que, apesar de sua falta de sustentação científica, esta vertente de medicina alternativa ainda é muito procurada por pacientes em busca de soluções para doenças com dificuldades de tratamento pela medicina convencional. Por não ter caráter científico e ser praticada clandestinamente em muitos países, sem uma regulamentação disciplinar da profissão, a Terapia Holística e Alternativa se confunde, em muitos casos, com o curandeirismo e com o charlatanismo.

Consequentemente, a combinação da espiritualidade com a terapia resultou no surgimento de uma nova modalidade de relacionamento religioso, o ‘culto do cliente’, tal como denominado por alguns pesquisadores, que fundiu espiritualidade com medicina profissional. Bem ao estilo comercial e mercadológico do século XX, surgiram então as figuras do guru-terapeuta e do discípulo-paciente. “O culto do cliente é estruturado em torno do relacionamento individual entre um consumidor e um fornecedor. Típico é o terapeuta alternativo que anuncia seus serviços numa revista apropriada ou no quadro de aviso de uma loja de comida e fornece consultas individuais por um preço fixo” (Bruce, 1996: 196). Nesta relação, o consumidor é o discípulo-paciente e o fornecedor é o guru-terapeuta (para aprofundamento, ver: Carrette, 2005: 85s).

Por outro lado, para muitos a conciliação entre espiritualidade e medicina representa um retrocesso, uma vez que a ciência médica despendeu tantos esforços para conseguir se desvencilhar das crenças religiosas que influenciaram, por tantos séculos, as terapias médicas. Esta combinação surgiu numa época na qual, tanto a teologia como a ciência médica já tinham concordado quanto à definida separação jurisdicional entre cura espiritual (pecado, possessão de espírito, exorcismo, etc.) e cura científica. Então, qualquer reaproximação representaria um retrocesso cultural. “... qualquer tentativa de re-conectar a religião com a medicina pareceria, à primeira vista, ser um pouco mais que um sintoma de atraso cultural – a persistência de crenças antiquadas que são obsoletas para todos,

exceto para os membros mais atrasados da sociedade” (Fuller, 1996: 228).

O *Cargo* Cult (culto à Carga)

Para exemplificar ainda mais a ampla diversidade de novas religiões que surgiram no século XX, não poderia deixar de ser mencionado aqui um dos mais curiosos exemplos de que se tem notícia. Tão curioso que foi até tema de filme de comédia[43], resultante do contato cultural dos nativos das ilhas do Pacífico Sul com militares japoneses e americanos durante a Segunda Guerra Mundial, por ocasião de uma interação cultural que, a partir daí, passou a ser estudado por antropólogos. Com a eclosão desta guerra, combatentes do eixo e aliados tiveram de construir bases militares em ilhas isoladas das regiões onde nativos nunca tiveram contato e conhecimento de equipamentos e produtos de tecnologia tais como aviões, navios, carros de combates, rádio transmissor, ambulância, alimentos enlatados, refrigerantes engarrafados, relógios, etc. Uma vez que os combatentes tinham

---

[43] Comédia denominada *Os Deuses Devem Estar Loucos* (*The Gods Must Be Crazy*) de 1980, escrita, produzida e dirigida por Jamie Uys, que relata os problemas causados pela queda de uma garrafa vazia de Coca Cola, atirada por um piloto de avião, em uma tribo da África, quando os aborígenes entendem que a mesma é um objeto sagrado. Depois de muitas disputas entre eles, um deles resolve devolver a garrafa aos deuses e daí toma contato com a civilização. Produção anglo-africana feita com um pequeno orçamento e com um elenco desconhecido, mas que, surpreendentemente, resultou num grande sucesso internacional de público, sobretudo na época do *boom* do vídeo cassete, porém parece não ter sido lançado em DVD no Brasil, segundo os sites de cinema e de vídeo consultados.

intenções exclusivamente militares, e não a missão de civilizar ou catequizar os nativos, como aconteceu na colonização da América, da África e de outras regiões do mundo pelos missionários religiosos, os nativos daquelas ilhas eram capazes de observar estes surpreendentes equipamentos, mas não eram capazes de entender como eram construídos e, obviamente, a ciência e a tecnologia por trás daquela construção. Daí eles entendiam, em sua ingenuidade, que os mesmos eram construídos por seus deuses e ancestrais em regiões distantes, porém trazidos pelos militares como dádivas do céu. Então, os nativos começaram a adorar o carregamento (*cargo*) destes equipamentos e suprimentos, que se transformou em objeto de veneração. Com o fim da guerra e a retirada das tropas militares, as bases foram fechadas, com isso o carregamento (*cargo*) de suprimentos cessou e, em consequência, o recebimento destes produtos que os nativos se maravilhavam. Para tentar dar continuidade a esta movimentação, os nativos então criaram cultos na expectativa de que seus deuses lhes provessem a continuação do suprimento, pois não entendiam a razão da paralisação, qual seja, o término da guerra. Para tanto, criaram rituais, construíram pistas de pouso de aviões, modelos de aeronaves e de rádio feitos de madeira, imitaram o comportamento dos militares que operavam os equipamentos, copiaram seus trajes, reproduziram a cruz vermelha das ambulâncias, etc. Enfim, criaram uma nova religião em torno do carregamento (*cargo*) que traziam aqueles maravilhosos equipamentos e mercadorias, enviados pelos seus

ancestrais através dos militares, a qual, depois de iniciados os estudos científicos deste fenômeno cultural, após a Segunda Guerra Mundial, foi denominada pelos antropólogos de culto à Carga (Jebens, 2004: 01-14)

Entretanto, nos últimos sessenta anos, a maioria destes cultos *Cargos* desapareceu, porém, o culto John Frum, um dos mais antigos e mais amplamente relatados, sobreviveu na ilha de *Tanna*, na República de Vanuatu, ilhas perto da Austrália e da Nova Guiné, no Pacífico Sul. Enfim, este fenômeno de contato cultural, entre tribos primitivas e culturas tecnologicamente desenvolvidas é interessante para se perceber a diferença quando a interação é feita com objetivo civilizador e catequizador, e quando é feita sem este propósito, como foi o caso dos militares naquelas ilhas isoladas, ou seja, com ou sem aculturação respectivamente. Ademais, naquele caso, não houve interesse em destruir a cultura nativa para substituí-la por outra, uma vez que os militares, tão envolvidos com a guerra, não se importavam com a maneira pela qual os aborígenes percebiam aqueles suprimentos. Isto exibe um formidável exemplo da reação do homem primitivo diante de algo deslumbrante e incompreensível sem a influência da aculturação estrangeira, uma formidável circunstância para estudo antropológico.[44]

---

[44] Consultar: http://www.berkshirepublishing.com/rvw/022/022smpl1.htm para obter mais noções sobre os cultos *Cargo*; para aprofundamento, consultar: *Cargo, Cult and Culture Critique*, editado por Holger Jebens, ver bibliografia.

PATE III: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas reflexões

Agora, é preciso reconhecer aqui que, a análise de um assunto tão abrangente como a religião, tal como foi discutida acima, num espaço tão curto, exige um esforço de síntese muito grande, em vista da pluralidade religiosa existente. Para tanto, foi necessário lançar mão de um rigoroso critério de seleção das questões mais importantes a serem tratadas com relação às principais religiões atuais, bem como do passado. A proposta de definir formalmente a religião soa de forma absurda aos ouvidos dos atuais pesquisadores mais familiarizados com o assunto, pois diante de tanta polêmica, parece até um ato de ousadia. Ou até mesmo uma tentativa absurda, em vista da imensa controvérsia que cerca a questão, sobretudo entre os de conhecimento mais diversificado, uma vez que os autores que mais conhecem o assunto preferem evitar defini-la, enquanto os que conhecem menos são os mais ávidos na tentativa de defini-la. Pois, quase todos os professores das universidades na atualidade, onde existem cursos de diversas religiões, evitam uma definição formal. O máximo que eles se atrevem é enumerar os traços gerais da religião para, pelo menos, diferenciá-la de outras culturas (Billington, 2002: 11 e Nye, 2003: 15-9).[45] Nas palavras de John Hick: "religião

---

[45] "A religião, como a poesia e a maioria das coisas vivas, não pode ser definida. Mas, é possível dar alguma descrição dela, ou pelo menos algumas marcas características. (...) a religião

assume tantas formas amplamente diferentes e é interpretada em tantos modos amplamente diferentes que não pode ser adequadamente definida, mas apenas descrita" (Hick, 1989: 05). Pois, quem conhece o tema profundamente sabe que é contraditório, numa pesquisa que reúne um diversificado conhecimento de religiões, propor uma definição sabendo da complexidade da controvérsia. Portanto, na dificuldade de encontrar uma solução, pareceu-me impossível fazer o leitor compreender o assunto, com abrangência, sem primeiro esclarecer o que se entende por religião. Daí, apresentei acima, pelo menos, uma descrição do que entendo por religião. Uma vez que, um dos embaraços mais freqüentes encontrados pelos leitores nos inúmeros estudos sobre a religião é que, a maioria dos autores se dirige diretamente ao relato ou à análise do assunto sem primeiro

---

trata essencialmente da região desconhecida da experiência humana. Uma grande parte da vida humana já foi explorada e revelada, nós podemos compreender as suas causas, e nós não ficamos atormentados com os problemas. Este é o domínio do conhecimento positivo. Mas, ao nosso redor, em cada lado, há uma região desconhecida, apenas fragmentos da franja dela foi explorada, e explorada imperfeitamente, é com isto que a religião se ocupa" (Murray, 1951: 05). Uma vez que a região desconhecida da experiência humana passou cada vez mais a ser conhecida, em virtude do aumento do conhecimento científico, a religião sofreu muitas desmistificações, por exemplo, a agricultura, que no passado era uma prática envolvida com a religião e com a superstição, agora é uma prática estudada pela ciência e assistida pela tecnologia. Quando o homem primitivo tinha problemas com sua lavoura, procurava o sacerdote ou o feiticeiro, nos dias de hoje os agricultores procuram o engenheiro, o técnico ou a assistência de um órgão agrícola.

esclarecer o que ele entende por religião. Assim, o leitor não é capaz de entender, com o devido alcance e a precisa delimitação, quais tradições e crenças podem ser incluídas ou excluídas na abordagem do autor, com isso o leitor poderá achar o trabalho quer completo ou incompleto, dependendo da noção de religião com a qual o leitor esteja familiarizado. A falta de conceituação numa obra, às vezes, pode levar a abordagens amplas demais, que incluem até outras formas de crenças (magia, adivinhações, folclore, lendas, etc.), pois alguns autores endentem que religião é sinônimo de superstição; ou estreitas demais, que é o caso do autor que expõe do ponto de vista apenas da tradição na qual está engajado ou do ambiente religioso no qual recebeu sua formação educacional. Daí é frequente o uso da palavra religião no sentido coletivo, quando, a rigor, o autor está se referindo apenas é ao contexto de uma única cultura religiosa. Caso o leitor queira sentir o impacto destas distinções contextuais, então procure ler *O Que é Religião* de Rubem Alves (um autor de influência cristã e teólogo). Em seguida leia *O Que é Religião*[46] de *Swami Vivekananda* (um autor de influência hindu e iogue), ou vice versa, para então perceber as diferenças no conceito de religião entre ambos, em vista do contexto de formação religiosa de cada um. Portanto, neste estudo foi feito um esforço para encontrar o denominador mais comum entre as religiões para, em seguida, propor uma descrição abrangente e imparcial, que não se limitasse a perceber a religião desde a ótica de um

---

[46] Lotus do Saber Editora, 2004.

único ambiente religioso, tal como é flagrante nas obras de muitos autores. Para isso, é preciso saber se posicionar como alguém descomprometido com qualquer religião, se manter neutro diante de um tema envolvido em tanta emotividade e ideologia apaixonada. A atitude suprapartidária é indispensável para poder se falar da religião com cientificidade. Portanto, daí é importante começar um estudo crítico com uma discussão sobre o que se entende por religião.

Bem, com tanta necessidade de resumir em curto espaço uma polêmica tão ampla, é preciso confessar que o exame neste estudo certamente é incompleto e, por conseguinte, caberá a outros pesquisadores e aos filósofos a tarefa de ampliar e de aprimorar a discussão respectivamente. Mesmo assim, apesar da incompletude, foi possível pelo menos fazer o leitor vislumbrar a dimensão do dinamismo das mudanças e da multiplicação das religiões na história, que resultou numa difusa diversidade. Esta variação, com o tempo, se tornou tão confusa, com as linhas divisórias tão tênues, que algumas tradições se encontram numa posição fronteiriça, portanto difícil de serem incluídas ou de serem excluídas do rol das religiões, conforme se define. Então, é comum encontrar autores que comparam religião com culturas e práticas tão distintas como Humanismo, Xamanismo, Marxismo e Sionismo. Um exemplo polêmico é o caso do Xamanismo, o qual alguns especialistas consideram como uma religião, com isso é incluído em dicionários e em enciclopédias (Couliano, 2003: 267-70 e Eliade, 1987: vol. XIII, 201-23),

enquanto outros não. De acordo com a descrição e a exposição acima, está claro que estas culturas e esta modalidade de práticas mágicas não se enquadram na categoria de religião. Por outro lado, em virtude da abrangência atingida pela minha descrição acima, algumas tradições que habitualmente recusam o rótulo de religião (Maçonaria, Rosa Cruz, Teosofia, etc.), passam a ser consideradas como religiões, pois sabemos que seus adeptos consideram que a palavra religião, com o tempo, assumiu um sentido pejorativo. Daí preferirem denominar a Maçonaria, por exemplo, como Sociedade Secreta e não como religião, uma vez que a noção mais comum entre eles é que religião está formada de fé e de devoção, portanto ligada ao teísmo, com isso as tradições não-teístas preferem ser excluídas do terreno religioso. Para os que não admitem a denominação religiosa, a Maçonaria é comumente definida como “um peculiar sistema de moralidade, velado na alegoria e ilustrado por símbolos” (Newton, 1914: 239-40 e Starvish, 2007: 18)[47]. Ainda mais, sabemos que muitos teósofos e esotéricos se filiaram a estes grupos em virtude de sua insatisfação com o Cristianismo deteriorado e com as religiões teístas decadentes, de modo que considerar seus grupos como uma forma de religião, para eles isto é percebido como um retrocesso cultural. Porém, com a ampliação do conceito, tal como descrição proposta acima, estas tradições esotéricas, bem como outras, terão de ser incluídas na categoria de religião. Por fim,

---

[47] Para conhecer uma discussão sobre o conceito de Maçonaria, consultar: Newton, 1914, 239-56.

conforme o entendimento e a definição de um autor, ele poderá excluir ou incluir um número maior ou menor de tradições religiosas em seu trabalho, o qual, obviamente, irá divergir de outros autores, daí o aumento da controvérsia.

Uma novidade para muitos, neste estudo introdutório, é a inclusão de um exame sobre os Novos Movimentos Religiosos (*New Religious Movements – NRMs*), cuja omissão é flagrante na maioria dos trabalhos sobre religião, uma vez que o estudo acadêmico deste assunto é uma tarefa recente. Além do que, o mais comum é a idéia de que as religiões estão circunscritas apenas aos sistemas tradicionais e de séquito numeroso (Cristianismo, Hinduísmo, Budismo, Islamismo, Judaísmo, Sikhismo, etc.), quando não se chega ao reducionismo extremo de considerar apenas o Cristianismo como religião, fato que é muito comum nos livros escritos por autores confessionais. Também, uma deformação semelhante aparece nos livros dos autores ateístas, quer os mais antigos (Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud), ou os mais recentes (Sartre, Russell, Dennett, Harris, Dawkins, Comte-Sponville e Hitchens), pois quando criticam a religião, eles têm também em mente, quase sempre, o Cristianismo como o modelo geral da religião, sem sequer, pelo menos, levar em conta as sucessivas transformações e a imensa diversidade de correntes da interpretação cristã, tanto atual como do passado. Consequentemente, se encantam quando encontram uma forma de religião sem deus, daí anunciam com entusiasmo uma “espiritualidade sem deus” (Comte-Sponville, 2007: 127s) como

um fato emergente na religiosidade ocidental da atualidade (Heelas, 2002: 357-77), como se este fato fosse uma impressionante novidade na história geral das religiões que, a rigor, não passa de um fato religioso muito antigo e comum no Oriente desde os tempos de *Lao Tzu* (séc. VI a.e.c.?), Confúcio (séc. VI a.e.c.), Buda (c. 563-483 a.e.c.), *Mahavira* (séc. VI a.e.c.), Mêncio (séc. IV a.e.c.), *Chwang Tzu* (séc. IV a.e.c.), *Nargajuna* (séc. II e.c.), *Ishwarakrishna* (séc. III e.c.?), *Vasubandhu* (sécs. IV-V e.c.), *Hui-neng* (638-713 e.c.), *Shankaracharya* (c. 788-820 e.c.) e outros intérpretes não-teístas, pois existem correntes de interpretação não-teísta na China e na Índia desde a Antiguidade. O desconhecimento deste fenômeno acontece pelo fato das correntes não-teístas nunca conseguirem se popularizarem tão numerosamente como as tradições teísta e devocionais. Exemplos: o Taoismo, com o tempo, se desenvolveu na China mais como uma religião devocional e salvadora, do que a espiritualidade especulativa e contemplativa prescrita por *Lao Tzu* (séc. VI a.e.c.?) e por *Chwang Tzu* (séc. IV a.e.c.); e a tradição *Vedanta* da Índia, apesar de sua versão não-teísta (*Adwaita Vedanta*) de *Shankaracharya* (século IX e.c.), se tornou mais popular pelas interpretações teístas e devocionais de *Ramanuja* (séculos XI e XII e.c.), corrente vedantina conhecida como *Vishishtadwaita Vedanta* e de *Madhwacharya* (1197-1276 e.c.), corrente vedantina conhecida como *Dwaita Vedanta*. Na história, as religiões teístas e devocionais, bem como as ritualísticas, sempre se destacaram como mais populares, uma vez que apelam mais aos sentimentos do homem,

enquanto as religiões não-teístas são mais frias e apelam mais ao intelecto, por isso estas últimas não se popularizam. Isto confirma o fato de que as pessoas na sua maioria, em questão religiosa, são mais receptivas à mensagem emocional do que à mensagem intelectual. Em vista destes problemas acima e de outros, é fácil constatar que o número de trabalhos, com pretensões de abordagem geral que incluem as novas religiões, é pequeno (veja bibliografia: Clarke, 1988 e 2006; Hanegraaff, 1996; Heelas, 1996; Hunt, 2004; Lewis, 1992 e 2004; Smart, 1998 e Woodhead, 2002) em comparação com os que as excluem.

O estudo dos Novos Movimentos Religiosos é útil para se conhecer o processo de formação, transformação e diversificação das religiões. Pois, temos vívidos registros dos mesmos, em virtude da recenticidade. Uma vez que surgiram numa época, a partir da Era Contemporânea, quando passou a ser mais fácil e mais habitual documentar os acontecimentos, bem como fazer publicações de livros, revistas e jornais, após a invenção da impressão gráfica e, ao mesmo tempo, a História passou a ter mais importância na compreensão da cultura. De modo que, é muito diferente dar crédito aos relatos das religiões que surgiram no "período da plena escuridão da história" e aos relatos das que surgiram no "período da plena luz da história". A manipulação de informações é mais difícil nos dias de hoje, quando a documentação e o registro receberam uma importância sem precedentes na história. É fácil perceber esta diferença quando comparamos a escassa documentação disponível na época do surgimento destas religiões

tradicionais com a farta documentação e os amplos escritos contemporâneos, por exemplo, na época do surgimento da Sociedade Teosófica, que surgiu no século XIX. Neste último caso, existem abundantes informações bem registradas, tanto dos adeptos como dos historiadores e até mesmo dos adversários, de sua formação e expansão, bem como, de seus triunfos e de seus escândalos. Ninguém pode apagar da história o conhecido escândalo denunciado pelo casal Coulomb, que delatou em 1884 a fraude no fenômeno de aparição de cartas dos *Mahatmas* (Grandes Mestres) da Fraternidade Branca em reuniões da Sociedade, cujo efeito foi sentido por H. P. Blavastky como um doloroso golpe (Weber, 1995: 314-16 e Santucci, 2001: 271);[48] tampouco o escândalo *Krishnamurti*, no período da presidência de Anne Besant, o qual resultou no afastamento de quase todos os seus membros mais históricos (Laurant, 1992: 284, Weber, 1995: 316-18 e Santucci 2001: 278-9). Na Antiguidade, estas fraudes e escândalos eram mais fáceis de serem apagados da história, em virtude da precariedade

---

[48] A denúncia foi publicada no periódico *Christian College Mounthly* em 1884, a qual provocou tanto tumulto que levou a *Society for Psychical Research* (Sociedade para Pesquisa Psíquica) de Londres enviar um investigador, Richard Hodgson, para examinar o caso. Então, em 1886, quando concluída a investigação, foi publicado o Relatório Hodgson acusando H. P. Blavatsky de fraude. No entanto, em 1968, cerca de oitenta anos depois, o caso foi reexaminado pela *Society for Psychical Research* e um novo relatório em 1986 (cem anos depois) foi emitido, apontado falhas na investigação de Richard Hodgson, e a fraude foi então reavaliada como “não provada” (Weber, 1995: 316).

no processo de registro dos acontecimentos e de documentação das publicações; e as religiões antigas, certamente, com isso efetuaram muitos sumiços de obras e ocultações da publicidade de eventos desfavoráveis, os quais eram obstáculos para a sua propaganda. Ademais, muitas das religiões antigas surgiram em regiões muito afastadas dos grandes centros culturais, onde predominavam um índice alto de analfabetismo. Por exemplo, na época do Judaísmo Pré-rabínico do primeiro e do segundo templos, os grandes centros culturais estavam no Egito, na Mesopotâmia e na Pérsia; no surgimento do Cristianismo, em Atenas, em Alexandria e em Roma; e na época do nascimento do Islamismo, em Constantinopla, capital do Império Bizantino. Desde o momento quando foi possível registrar com detalhes o surgimento das religiões recentes, tornou-se impossível, a partir de então, conhecer religião que tenha surgido sem o envolvimento com controvérsias, conflitos e suspeitas de fraudes. Ou seja, não foi mais possível evitar que os fatos desagradáveis relativos a uma religião emergente, naturais de sua fundação e expansão, não ficassem conhecidos na posteridade. Enfim, disto podemos concluir que, se for projetado para o passado a maneira como as religiões surgem atualmente, se chegará a conclusão de que, a rigor, religião nenhuma surgiu como um conto de fadas e no meio de um mar de rosas.

Mais claro ainda de perceber este fenômeno acontece quanto aos grupos religiosos que surgiram e cresceram no século XX. Com a invenção da fotografia, do cinema, do vídeo; bem como o aparecimento do jornalismo investigativo,

do documentário, da perícia técnica, da reportagem e de outros recursos tecnológicos para a investigação e para o registro de fatos, tornou-se muito mais difícil, em comparação com o passado, o sucesso na ocultação e na manipulação de eventos, bem como a criação de relatos fantásticos, muito comum nas religiões do passado. Com isso, a investigação científica da veracidade dos fatos passou a ter mais crédito do que o relato religioso. Por exemplo, o mais conhecido líder religioso de naturalidade indiana, *Sathya Sai Baba* (1926-2011), o qual já reúne cerca de cinco ou seis milhões de seguidores no mundo - o número exato é difícil de calcular em virtude da falta de laços formais de filiação - famoso internacionalmente por seus milagres de materialização de objetos sagrados (anéis, medalhões, colares, *lingas*, etc.) e da *vibhuti* (cinza sagrada), é proclamado por seus devotos entusiasmados como uma grande encarnação divina. Mais fácil de precisar o tamanho é a *Sai Baba Organisation*, a qual está presente em 114 países com cerca de 1.200 centros. No entanto, paralelamente, circula um número de acusações contra ele e contra sua organização de práticas de pedofilia, do assassinato de seis internos, o seu assistente pessoal *Radha Krishna Menon* estava entre os assassinados, ocorrido em 06 de Junho de 1993, dentro do seu próprio quarto de dormir no *ashram* em *Puttaparthi* (sul da Índia), o qual não foi até hoje esclarecido pela justiça indiana; bem como as demonstrações públicas de que seus milagres de materialização da *vibhuti* e de outros objetos são simplesmente truques de mágicas. Em 1963, ele sofreu quatro fortes

ataques cardíacos. Em 2006, ele fraturou o quadril num acidente com um garoto que estava em cima de um banco de ferro que escorregou e caiu com o banco em cima de *Sai Baba*, a partir daí ele passou a utilizar uma cadeira de rodas, que mais parecia uma "luxuosa poltrona de rodas", com isso diminuiu muito suas aparições públicas. Ele passou a dar *darshans* (bênçãos) do automóvel ou da cadeira (luxuosa poltrona) de rodas. Agora, o mais decepcionante para seus devotos com a sua morte em 25 de Abril de 2011, aos 84 anos, foi a declarada previsão, feita pelo próprio *Sai Baba*, de que ele só morreria aos 96 anos e que seu corpo permaneceria jovem até tal idade.[49] Ele nunca

---

[49] O canal de TV por assinatura *National Geographic* já exibiu documentários mostrando especialistas em mágica reproduzindo, com exatidão, os mesmos supostos "milagres" executados por *Sai Baba*, imitando até mesmo o seu habitual movimento circular da mão, antes de materializar a *vibhuhi* (cinza sagrada). Para conhecer um relato resumido e assistir a uma reportagem em vídeo sobre *Sai Baba*, do ponto de vista jornalístico, produzidos pelo canal de TV indiano NDTV, acesse: http://www.ndtv.com/article/india/who-is-sri-sathya-sai-baba-101102. Para os casos de abuso sexual, ver a matéria *Secret Swami* no site da *BBC News*: http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/this_world/3791921.stm e o artigo *A God Accused* na *Indian Today Magazine* de 04/12/2000 em: http://www.india-today.com/itoday/20001204/cover4.shtml. Para os assassinatos de 06/06/1993, ver a coletânea de notícias em jornais indianos que noticiaram o evento em: http://www.saisathyasai.com/baba/Ex-Baba.com/copyright-priddy-stealer2.html. E sobre seus fraudulentos milagres, ver o artigo *Sai Baba: god-man or con-man?* (*Sai Baba*: homem-deus ou charlatão?) no site da *BBC News*: http://www.saisathyasai.com/baba/Ex-Baba.com/copyright-

concordou em submeter suas habilidades a um exame em condições de observação controlada por um investigador, portanto tudo o que foi investigado sobre suas façanhas até agora foi feito à distância e com o absoluto controle dele, bem como conforme depoimentos de testemunhas, na maioria de seus devotos deslumbrados e crédulos. De modo que, desde as investigações relatadas no livro do psicólogo Erlendur Haraldsson, *Modern Miracles: An Investigative Report on Psychic Phenomena Associated with Sathya Sai Baba* (Milagres Modernos: Um Relatório Investigativo sobre os Fenômenos Psíquicos Associados com Sathya Sai Baba),[50] as quais em grande parte endossa seus milagres; até as contestações do seu principal oponente, Basava Premanand (1930-2009), fundador do ramo indiano do CSICP (*Committee* for *Scientific Investigation of Claims of the Paranormal* -Comitê para a Investigação Científica das Alegações do Paranormal) e do periódico *Indian Skeptic,*[51] foram realizadas sob precárias condições de observação científica.

De modo que, quanto às religiões recentes, não temos relatos apenas revelados por seus seguidores, mas também pela imprensa, pelos historiadores, pelos adversários, pelos críticos, pelas testemunhas oculares, pelos observadores, etc. A partir de certo momento, quase tudo que

---

priddy-stealer2.html. Agora, para conhecer os truques por trás das suas materializações, consultar: http://www.youtube.com/watch?v=Yblhsr1O4IQ&feature=related e http://www.youtube.com/watch?v=UOhH1oBJOiw.

[50] Hasting House Book Publishers, 1997.

[51] http://www.indiansceptic.in/.

acontece no mundo passou a ser bem registrado. Diferentemente, na época de Moisés, de Jesus e de Maomé não existia imprensa e jornalismo investigativo, tampouco grande preocupação em documentar fatos como nos dias de hoje, o próprio processo era difícil, uma vez que a grande maioria da população era analfabeta. De maneira que os relatos que temos destes líderes e dos primeiros anos da expansão religiosa são dos próprios adeptos, os quais colocaram em seus relatos não só os fatos, mas também os revestiram com a sua admiração pelo líder e com o significado da mensagem que pretendiam transmitir para a posteridade.

Religião como gênero e religião como espécime

Ao estudar as religiões, é importante ter em mente a diferença entre a *religião como gênero (espécie)* e a *religião como espécime (exemplar ou religião particular).* Em geral, quando os autores mencionam a palavra religião no singular, estão se referindo à religião como uma classe, um gênero cultural, ou seja, a cultura religiosa, e quando se referem no plural, isto é, religiões, às religiões particulares, às tradições religiosas. A última é percebida no sentido individual (partidária), a primeira é percebida no sentido de conjunto (suprapartidária e genérica). No primeiro caso (religião institucionalizada), a religião é entendida como uma organização individual, com seus componentes (mitos, escrituras, doutrinas, ritos, ética, clero, etc.) já reconhecidos e consolidados, ou seja, canonizados numa instituição programada para perpetuar sem alterações e com isso, seus membros se esforçam em manter a tradição. Trata-se de uma visão particular. O enfoque está na institucionalização das crenças e das práticas. É como ver a religião por dentro de cada uma (Cristianismo, Budismo, Hinduísmo, Maçonaria, Sikhismo, etc.), sem perceber os fenômenos comuns que permeiam a cultura religiosa em geral. Daí, quando a religião é estudada mediante esta perspectiva, confundindo a espécime com o gênero, em geral por adeptos ou simpatizantes de uma tradição particular, a mesma é percebida com pouca alteração e com pequena diversidade, uma vez que o interesse da instituição religiosa é

manter, da forma mais inalterada possível, sua tradição. Esta é a perspectiva tratada na grande maioria das obras existentes. Já a religião como fenômeno (genérica), a perspectiva é de conjunto, portanto ampla. Percebe a religião como um conjunto de ideias e de práticas que possui um fundo que é comum a todas as religiões (a crença na existência de uma realidade suprema, a busca soteriológica através do sacrifício e/ou da graça, etc.) que, reunindo todas as diferentes interpretações sobre estes temas, as contempla como um único universo religioso. Daí que esta perspectiva é capaz de perceber a religião tanto individualmente, com suas múltiplas interpretações e correntes, ou conjuntamente, como um todo, portanto é mais apropriada para o estudo científico da religião. Quando se percebe a diferença entre estas duas perspectivas, tornamo-nos capacitados a reconhecer de qual delas a afirmação de um autor é feita. Por exemplo, quando Nietzsche anunciou, através daquela sua emblemática frase no fim do século XIX, que “deus está morto”, ele tinha em mente, particularmente, o deus da religião cristã, pois o perene impulso de criar novas concepções de deus e novos grupos religiosos não poderia parar ali, como, de fato, não parou, haja visto o imenso número de novos grupos religiosos, com novas concepções de deus, que surgiram a partir daquele século, tal como foi analisado no estudo acima sobre os Novos Movimentos Religiosos. Muitas concepções de deus e diversas instituições religiosas já surgiram e desapareceram na história, mas o anseio pela crença numa realidade suprema e pela busca soteriológica permanecem atuantes,

independente da interpretação que cada visionário e que cada instituição lhes atribua. Por certo, Nietzsche se referiu ao deus da teologia cristã. A diferença é que, a concepção do deus da religião institucionalizada é fixa e só aceita retoques superficiais, desde que estes não representem uma ameaça à concepção nuclear, pois é uma concepção de deus canonizada, consolidada, que deve ser eternizada, enquanto o deus da aspiração religiosa e da religiosidade é flexível e dinâmico, adaptável às pressões da evolução cultural. Portando, para acabar com deus, não basta por fim às concepções teológicas das religiões institucionalizadas. É preciso, antes de tudo, extinguir o anseio humano pelo encontro com uma realidade superior, bem como a súplica por sua providência, no caso das religiões teístas, a fim de que este contato lhe proporcione o alívio do sofrimento, uma vez que, desde a Antiguidade, o interesse humano pela religião sempre teve motivos mais sentimentais do que ideológicos. Atualmente, quando pesquisadores percebem a diferença entre a religião institucionalizada e a religiosidade motivada pela antiga aspiração humana pela sublimidade, então estes autores passam a falar, como uma novidade no Ocidente, de “espiritualidade sem deus”, ou de “espiritualidade sem religião” ou até mesmo de “deus sem religião”.

Apesar da forte influencia do Hinduísmo e de outras correntes religiosas, a espiritualidade sem vínculo com a religião institucionalizada não é uma novidade na Índia. A tradição mais conhecida é a *Sant Mat* (Caminho dos Santos), uma linhagem de poetas místicos e santos autônomos,

em geral, formada por marginalizados da sociedade hindu, os intocáveis, e por mulheres, existente desde o século XIV, cujos mais conhecidos são: *Namdev* (m.1350); *Ravidas* (séc. XV); *Kabir* (m.1518), que tanto influenciou na formação das doutrinas do Sikhismo; uma mulher, *Mira Bai* (1498-1547); *Surdas* (m. 1573); *Tulsidas* (m.1623) e *Tukaram* (m.1650). Estes santos poetas desafiaram a ortodoxia hindu e compuseram seus poemas místicos nas línguas vernaculares: *Hindi*, *Marathi*, etc., ao invés do canônico Sânscrito. Exerceram forte influência no Sufismo indiano, no Sikhismo e no movimento *bhakta* (devocional) hindu, sempre pregaram a igualdade humana sem distinção de castas. Alguns santos desta tradição prescrevem uma modalidade de *yoga* conhecida como *surat shabda yoga*, que envolve a prática de cantos devocionais (*bhajans*), concentração no som divino (*shabda*) interno, iniciação (*diksha*), meditação e a audiência de pregações de um mestre vivo (*satguru*) em *satsangs* (reuniões para se ouvir a verdade). As ideias e as práticas destes santos têm muito em comum com o Hinduísmo tradicional, porém eles sempre se mantiveram como autônomos e desvinculados da filiação institucional. Como sempre, existe exceção a regra, a tradição não escapuliu da formação de grupos, o mais conhecido é o *Radhasoami Satsang Beas*, fundado em 1861 por *Sant Shiv Dayal Singh Ji*, instituição que sobrevive até hoje, e o mais famoso santo da linhagem *Sant Mat* do século XX foi *Sant Kirpal Singh*, falecido em 1974.

Conclusão

Enfim, para acabar com deus, com a religião ou com a fé, é preciso primeiro encontrar objetivos e valores seculares que substituam satisfatoriamente a antiga aspiração humana pela sublimidade, pela auto-superação e pela glorificação, pois estas sempre foram entendidas na cultura religiosa como os únicos meios de libertação definitiva do sofrimento. Pois *a felicidade é uma maneira de sentir a vida*, a qual não pode ser alcançada apenas com o desenvolvimento da maneira de *entender* a vida, ou seja, terá que ser transformada a maneira da pessoa sentir a vida para se alcançar a felicidade. Em outras palavras, a felicidade acontece no coração e não no intelecto.

Ademais, não se pode deixar de observar aqui que a proposta de uma descrição, pelo menos resumida do que se entende por religião, não pretende resolver definitivamente o debate sobre como definir a religião. Mas apenas sugerir aos pesquisadores, sobretudo entre os que não possuem um conhecimento diversificado das religiões, os primeiros passos de um caminho para conceituá-la com base numa perspectiva mais abrangente, rompendo assim as limitações do “cristianocentrismo”, até agora predominante entre os autores de formação cristã. Com isso, é natural que a descrição acima esteja aberta a melhorias, caso outros se interessem pelo seu aperfeiçoamento. De qualquer forma, o incentivo inicial é para que, cada vez mais, estudiosos se dediquem ao estudo comparado das religiões, que lhes permitam assim perceber o tanto que o

entendimento extraído do ponto de vista de uma única tradição é limitado. Por outro lado, é difícil saber se algum dia uma definição chegará a ser consensual. Mas, mesmo assim, é proveitoso prosseguir tentando aperfeiçoar o entendimento científico do que seja a religião, tal como outras disciplinas que também não têm os seus objetos de estudo consensualmente definidos conseguiram comprovados avanços. Além disso, com respeito ao presente trabalho, orientar o leitor sobre o conceito de religião.

Ainda mais complicador é o fato que a religião é entendida de maneira diferente em distintas épocas pelos estudiosos, de modo que a "religião significou conhecimento sobre a realidade suprema para as épocas mais dogmáticas, ela significou história das ideias para o século dezenove; para os modernos, ... ela se tornou <construir mundos com significado>" (Burkert, 1987: 30). Em outras palavras, para alguns intelectuais da atualidade, a religião é uma permanente fábrica ocupada na fabricação de significados para a vida humana e para o mundo. Isto pode ser resultado do fato da religião ser uma cultura inacabada. Novos visionários e reformadores surgem a todo instante em várias partes do mundo, cada vez com maior velocidade, o que torna difícil acompanhar sua dinâmica e diversificação. Este dinamismo, certamente, influencia a concepção, uma vez que à medida que as ideias religiosas se misturam aos conceitos da modernidade, como vítimas do fogo cruzado entre a conservação e a inovação, mais formas inusitadas de religião surgem. Em suma, enquanto a natureza da religião estiver atravessando um

processo de evolução, em virtude da introdução contínua de novas visões de mundo e de novos modos de vida, da mesma maneira, a definição de religião continuará sempre sendo uma *definição em desenvolvimento*. De modo que este dinamismo, talvez, forçará para sempre o adiamento da obtenção de uma definição consensual e definitiva.

Bibliografia

AIYAR, K. Narayanaswami (tr.). *Thirty Minor Upanishads*. Delhi: Parimal Publications, 2003.
AKIRA, Hirakawa. *A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
ALAND, Kurt and Barbara. *The Text of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.
ALI, Abdullah Yusuf (tr.). *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. New York: Tahrike Tarsile Qur'an Inc, 2002.
ALI, Maulana M. *A Manual of Hadith*. Lahore: The Ahmadiya Anjuman Ishaat Islam, 1944.
ALTHEIM, Franz. *A History of Roman Religion*. London: Methuen & Co. Ltd., 1938.
ALTIZER, Thomas J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
ANGELES, Peter A. (ed.) *Critiques of God: Manking the Case Against Belief in God.* Amherst: Prometheus Books, 1997.
APTE, V. S. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
ARAIA, Eduardo. *Espiritismo: Doutrina de Fé e Ciência*. São Paulo: Editora Átila, 1996.
ARBERRY, Arthur J. (tr.) *The Koran Interpreted*. New York: Macmillan, 1955.
ARMSTRONG, A. H. (tr.). *Plotinus*. Cambridge: Harvard University Press, 1978-88.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

__________________*Uma História de Deus: Quatro Milênios de Busca do Judaísmo*, *Cristianismo e Islamismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ARWECK, Elisabeth. *New Religious Movements* em *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (Linda Woodhead, ed.). London/New York: Routledge, 2002, p.264-88.

ATRAN, Scott. *The Cognitive and Evolutionary Roots of Religion* in *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Patrick McNamara (ed.). London/Westport: Praeger, 2006, vol. 1, p. 181-207.

BAGGINI, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BAGLEY, F. R. C. (tr.) *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nashihat Al-Muluk).* London/New York: Oxford University Press, 1964.

BAILEY, Alice A. *Initiation Human and Solar*. New York: Lucifer Publishing Company, 1922.

BARKER, Eileen. (ed.) *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

BARNES, Michael Horace. *Stages of Thought: The Co-Evolution of Religious Thought and Science*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000.

BARRETT, Leonard E. *The Rastafarians*. Boston: Beacon Press, 1997.

BARTON, John. (ed.) *The Cambridge Companion to the Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
BASKIN, Judith. *The Separation of Women in Rabbinic Judaism* in *Women, Religion and Social Change*. Yvonne Haddad and Ellison B. Findly (eds.). Albany: State University of New York Press, 1985, p. 03-18.
BATES, Ernest S. *The Biography of the Bible*. New York: Simon and Schouster, 1937.
BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
BEIT-HALLAHMI, Benjamin. *Rebirth and Death: The Violent Potential of Apocalyptic Dreams* em *The Psychology of Terrorism: Theoretical Understandings and Perspectives, volume 3*, Chris E. Stout (ed.), London/Westport: Praeger, 2002, p. 163-90.
________________________ *Death, Fantasy and Religious Transformations* em *The Psychology of Death in Fantasy and History*. Jerry S. Piven (ed.). Westport: Praeger, 2004, p. 87-118.
BELLAH, Robert N. *Religious Evolution*. American Sociological Review, vol. 29, no. 03, June 1964, p. 358-74.
BELLAMY, James A. *Textual Criticism of the Koran*. The Journal of the American Oriental Society, vol. 121, issue 01, 2001.
BERING, Jesse M. *The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural* em *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion.* Patrick McNamara (ed.). London/Westport: Praeger, 2006, vol. I, p. 123-33.

BERKEY, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
BEVAN, Edwyn. *Later Greek Religion*. London: J. M. Dent & Sons, 1927.
BHANDARKAR, R. G. *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Asian Educational Services, 1995.
BHATTACHARYYA, N. N. *History of the Tantric Religion*. New Delhi: Manohar Publications, 1987.
BILLINGTON, Ray. *Religion Without God*. London/New York: Routledge, 2002.
BOCKMUEHL, Markus (ed.). *The Cambridge Companion to Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
BROWN, Schuyler, *The Origins of Christianity: A Historical Introduction to the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
BRUCE, Steve. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
BRUN, Jean. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
BUHLER, Georg (tr.). *The Laws of Manu. Sacred Books of the East,* vol. 25. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993.
BURKERT, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1987.
________________*Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CARRETTE, Jeremy and Richard King. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion.* Abingdon/New York: Routledge, 2005.

CERINOTTI, Angela. *Maçonaria*. São Paulo: Editora Globo, 2004.

CHAKRAVARTI, Mahadev. *The Concept of Rudra-Siva Through the Ages*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

CHALLITA, Mansour (tr.). *O Alcorão*. Rio de Janeiro: ACIGI, 2002.

CHARLESWORTH, M. J. *Philosophy of Religion: The Historical Approaches*. London: Macmillan, 1972.

CHEVANNES, Barry. *Rastafari: Roots and Ideology*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.

CHING, Julia. *Chinese Religions*. London: Macmillan Press, 1993.

CICERO. *De Natura Deorum*, tr. H. Rackhan. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.

CITELLI, Adilson. *Linguagem e Persuasão*. São Paulo: Editora Ática, 2005.

CLARK, Jerome. *UFO Religions* em *Odd Gods: New Religions and the Cult Controversy.* James R. Lewis (ed.). Amherst: Prometheus Books, 2001, p. 352-8.

CLARKE, Peter B (ed.). *The World's Religions*. London: Routledge, 1988.

___________________*New Religions in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World*. London/New York: Routledge, 2006.

COCKREN, Archibald. *Alchemy Rediscovered and Restored*. Philadelphia: David McKay Publisher, 1941.

COHEN, Nissim (tr.). *A Senda da Virtude – Dhammapada*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1985.

______________ *Ensinamentos do Buda: Uma Antologia do Cânone Páli*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.

COLE, W. Owen. *Understanding Sikhism*. Edinburg: Dunedin Academic Press, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André. *O Espírito do Ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COMFORT, Philip. *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005.

CONZE, Edward. *A Short History of Buddhism*. Oxford: Oneworld Publications. 1996.

_____________ *El Budismo: Su Esencia y su Desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica.1997.

COOK, Michael A. *The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CORBIN, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London/New York: Kegan Paul International, 1962.

COSMOPOULOS, Michael (ed.). *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London/New York: Routledge, 2005.

COULIANO, Ioan P. e Mircea Eliade. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CRAWFORD, Robert. *O Que é Religião?* Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

CUMONT, Franz. *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*. New York: Dover Publications, 1960.

D'ANGELO, Mary Rose and Ross S. Kraemer (eds.). *Women & Christian Origins*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.

DASGUPTA, S.N. *Hindu Mysticism*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1977.

DAVIDSON, H. R. Ellis. *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*. Syracuse: Syracuse University Press, 1988.

DAWKINS, Richard. *Deus, Um Delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DE BARY, Theodore (ed.) *Sources of Indian Tradition*. New York: Columbia University Press, 1958.

DEMANT, Peter. *O Mundo Muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

DENNETT, Daniel C. *Quebrando o Encanto: A religião como fenômeno natural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

DILLON, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London/New York: Routledge, 2002.

DIX, Steffen. *O Que Significa o Estudo das Religiões: Uma Ciência Monolítica ou Interdisciplinar?* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa: e-text: www.ics.ul.pt, 2007.

DOWDEN, Ken. *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 2000.

DRAPER, John W. *History of the Conflict Between Religion and Science*. London/New York: D. Appleton and Company, 1915 (1st edition: 1874).
DUNDAS, Paul. *The Jains*. London/New York: Routledge, 2002.
DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico da Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
DUSSAUSSOY, Dominique. *El Budismo Zen*. México/Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
EDIGHOFFER, Roland. *Rosicrucianism: From the Seventeenth to the Twentieth Century* em *Modern Esoteric Spirituality*, Jocob Needleman and Antoine Faivre (eds.). New York: Crossroad, 1995, p. 186-209.
EHRMAN, Bart D. *Lost Scriptures: Books that did not make it into the New Testament*. New York: Oxford University Press, 2003.
_______________*O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse? Quem Mudou a Bíblia e Por Quê?* Rio de Janeiro: Prestígio Editorial, 2006.
_______________ *Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que Não Chegamos a Conhecer*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2008.
ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987.
16 volumes:
I – *African Religions: An Overview, Afro-American Religions, Afro-Brazilian Cults, Artic Religions, Astrology, Australian Religions.*
II – *Aztec Religion, Baltic Religion, Buddhism: An Overview, Buddhism in China, Schools of Chinese Buddhism, Buddhism in Japan, Buddhism in*

Korea, Buddhism in Mongolia, Buddhism in Southeast Asia, Buddhism in Tibet.
III – *Afro-Caribbean Religion, Central Bantu Religion, Canaanite Religion, Celtic Religion, Chaitanya, Chinese Religions.*
IV – *East African Religions, Confucian Thought, Neo-Confucianism, The State Cult, Confucianism in Japan and Korea.*
V – *Egyptian Religion, Geto-Dacian Religion, Greek Religion.*
VI – *Human Sacrifice, Aztec Rites, Germanic Religion, Hinduism, Hittite Religion.*
VII – *Bantu Religion, Indus Valley Religion, Jainism, Innuit Religion, Japanese Religion, Iranian Religions.*
VIII – *Judaism, Christianity, Islamism.*
IX – *Mesopotamian Religions, Mesoamerican Religions: pre-colombian, pre-classic, classic e contemporary cultures, Maya Religion, Melanesian Religions, Micronesian Religions.*
X – *North American Indians, Iraquois Religion, Indians of California and Intermountain Religions, Indians of Southwest and Northwest Coast.*
XI – *Oceanic Religions, Polinesian Religions, Pre Historic Religions, Megalithic Religion, Paleolithic Religion.*
XII – *Sabazios*
XIII – *Roman Religion, South African Religions, South American Religions, Indian of the Gran Chaco, Indians of the Tropical Forest, Slavic Religion, Sikhism, Shaivism, Shamanism, Shinto, Shingon, Shiran.*
XIV – *Hindu Trantricism, Taoism, Tibetan Religions, Thracian Religion.*
XV – *Zalmoxis, Zoroastricism, Zurvanism.*

XVI – *Index.*

_____________ *El Yoga: Inmortalidad y Libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____________ *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____________ *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

______________ *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, vol. I: *Da Idade da Pedra aos Mistérios Eleusis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

ELIOT, Sir Charles. *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1988.

ELKMAN, Stuart. *Jiva Gosvamin's Tattvasandarbha: A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gaudiya Vaishnava Movement*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

ENGELFRIET, Peter M. and Jan A. M. Meyer (eds.). *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 2000.

EVANS-WENTZ, W. Y. (ed.) *Tibetan Yoga and Secret Doctrines or Seven Books of Wisdom* of *the Great Path, according to the late Lama Kazi Dawa-Samdup's English Translation.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.

_______________ *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Grand Rapids: Phanes Press, 1995.

FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.

FANNING, Steven. *Mystics of the Christian Tradition*. London/New York: Routledge, 2001.
FENN, Richard K. *Beyond Idols: The Shape of a Secular Society*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2001.
FERM, Vergilius (ed.). *Forgotten Religions: Including Some Living Primitive Religions*. New York: The Philosophical Library, 1950.
FERNGREN, Gary B. (ed.) *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing, 2000.
FERRY, Luc. *O Homem-Deus ou O Sentido da Vida*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.
FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: As Religiões de Salvação*. São Paulo: Editora Hedra, 2005.
FINDLY, Ellison B. *Gargi at the King's Court: Women and Philosophic Innnovation in Ancient India* em *Women, Religion and Social Change*, Yvonne Y. Haddad (ed.). Albany: State University of New York Press, 1985, p. 37-58.
FLEW, Antony. *Atheistic Humanism*. Buffalo: Prometheus Books, 1993.
FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
FOLTZ, Richard C. *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century*. New York: St. Martin's Press, 1999.
FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: The MacMillan Company, 1951.

FREEDMAN, Dr. H. and Maurice Simon (trs.). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press, 1961.
FULLER, Robert C. *Holistic Health Pratices* em *Spirituality and Secular Quest*. Peter H. Van Ness (ed.). New York: Crossroad Publishing, 1996, p. 227-50.
GENTLE, Nicholas (tr.). *Gregory Palamas: The Triads*. New York: Paulist Press, 1983.
GILSON, Etienne e Philotheus Boehner. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
GLUCKLICH, Ariel. *The End of Magic*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
GONDA, Jan. *Change and Continuity in Indian Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.
GRUNSCHLO, Andreas. *Waiting for the "Big Beam": UFO Religions and "Ufological" Themes in New Religious Movements* em *Oxford Handbook of New Religious Movements*. James R. Lewis (ed.), London/New York: Oxford University Press, 2004, p. 419-44.
GUENTHER, Herbert V. *Philosophy & Psychology in the Abhidharma*. Berkeley/London:
Shambhala Publications, 1976.
GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
HADDAD, Ivonne Y. and Elison Banks Findly (eds.). *Women, Religion and Social Change.* Albany: State University of New York Press, 1985.
HALL, Manly P. *The Secret Teachings of All Ages: An Encyclopedic Outline of Masonic*, *Hermetic, Qabbalistic and Rosacrucian Symbolical Philosophy*. San Francisco: H. S. Crocker Company, 1928.

HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Boston: Bill Academic Publishers, 1996.

_____________ *New Age Religion* em *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, Linda Woodhead (ed.), London/New York: Routledge, 2002, p. 249-63.

HARDING, John S. and Hilary Rodrigues. *Introduction to the Study of Religion*. Abington/New York: Routledge, 2009.

HARRIS, Sam. *Carta a uma Nação Cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HAYWOOD, H. L. *Symbolical Masonry: An Interpretation of the Three Degrees*. New York: George H. Doran Company, 1923.

HEELAS, Poul. *The New Age Movement: Celebrating the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.

____________ *The Spiritual Revolution: from Religion to Spirituality* em *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, Linda Woodhead (ed.), London/New York: Routledge, 2002, p. 357-77.

HEGEL, G. W. F. *El Concepto de Religión*. México: Fondo de Cultura Economica. 1992.

HEKMAT, Anwar. *Women and the Koran: The Status of Women in Islam*. Amherst: Prometheus Books, 1997.

HENDERSON, Harriet L. M. *The Compass and Square for Women Only*. Los Angeles: The Master Mind Press, 1916.

HICK, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New York: Yale University Press, 1989.

HITCHENS, Christopher. *Deus Não é Grande: Como a Religião Envenena Tudo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
HOPKINS, E. Washburn. *Origin and Evolution of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1923.
HUBBARD, L. Ron. *Scientology: Os Fundamentos do Pensamento*. Los Angeles: Bridge Publications, 2008.
__________________ *Scientology: Uma Nova Perspectiva Sobre a Vida*. Los Angeles: Bridge Publications, 2008.
HUME, David. *História Natural da Religião*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
HUMPHREYS, Christmas. *O Zen-Budismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
HUNT, Stephen. *Alternative Religions: a Sociological Introduction*. Hampshire: Ashgate, 2004.
INOUE, Nobutaka (ed.). *Shinto: A Short History*. London: Routledge, 2003.
JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991.
__________________*The Origins of Freemasonry: Facts and Fictions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
JAIN, Jagdish C. *Jainismo*. São Paulo: Palas Athena, 1982.
JAMES, William. *Las Variedades de la Experiencia Religiosa: Estúdio de la Naturaleza Humana.* Barcelona: Península, 1986.

JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. London/New York: Routledge, 2001.

JEBENS, Holger (ed.). *Cargo, Cult and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

JESEN, Jeppe Sinding and Anita Maria Leopold. (eds.) *Syncretism in Religion: A Reader*. New York/London: Routledge, 2005.

JOSHI, S. T. (ed.). *Atheism: A Reader*. Amherst: Prometheus Books, 2000.

JUNG, Carl G. *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

___________ *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

KAMALI, Sahid A. (tr.). *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers)*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1995.

KARNAL, Leandro. *Uma História Longa e Sinuosa* em *China: O que Explica esse Novo Império Antigo* – Biblioteca Entre Livros, Edição Especial nr. 05, São Paulo: Duetto Editorial, sem data, p. 08-13.

KAUTSKY, Karl. *A Origem do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010.

KEOWN, Damien. *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

KING, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

KING, Ursula (ed.). *Women in the World's Religions: Past and Present*. New York: Paragon House Publishers, 1987.
KINSLEY, David. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
KLEIN, Carlos Jeremias. *Curso de História da Igreja*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.
KLOSTERMAIER, Klaus K. *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press, 1989
______________________ *Hinduism: A Short History*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
KOHN, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Boston/Leiden/Köln: Brill, 2000.
KRAEMER, Ross S. *Jewish Women and Women's Judaism at the Beginning of Christianity* em *Women & Christian Origins*, Mary R. D'Angelo (ed.), London/New York: Oxford University Press, 1999, p.50-79.
KUNIN, Seth D. *Judaism* em *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Linda Woodhead (ed.). London/New York: Routledge, 2002, p. 128-52.
KURTZ, Paul. *Humanist Manifestos I and II*. Buffalo: Prometheus Books, 1973.
___________ *In Defense of Secular Humanism*. Amherst: Prometheus Books, 1983.
___________ *The Transcendental Temptation: A Critique of Religion and the Paranormal*. Amherst: Prometheus Books, 1991.
LAMY, Philip. *Millennium Rage: Survivalists, White Supremacists and the Doomsday Prophesy*. London/New York: Plenum Press, 1996.
LANGE, Nicholas de. *An Introduction to Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LARSON, Jennifer. *Ancient Greek Cults: A Guide*. London/New York: Routledge, 2007.

LAURANT, Jean-Pierre. *The Primitive Characteristics of Nineteenth-Century Esotericism* em *Modern Esoteric Spirituality*, Jacob Needleman and Antoine Faivre (eds.), New York: Crossroad, 1995, p. 277-87.

LEADBEATER, C. W. *A Textbook of Theosophy*. Madras (Chennai): The Theosophical Publishing House, 1912.

LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

LEGGE, James. *I Ching* (*Sacred Books of the East, vol. 16*). Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

LEUBA, James Henry. *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future*. New York: The Macmillan Company, 1912.

LEWIS, James R. and J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany: SUNY Press, 1992.

LEWIS, James R. (ed.). *Odd Gods: New Religions and the Cult Controversy*. Amherst: Prometheus Books, 2001.

_______________. (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press, 2004.

_______________ and Jesper A. Petersen (eds.). *Controversial New Religions*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2005.

LIGIÉRO, Dandara e Zeca. *Iniciação à Umbanda*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.

LLEWELLYN, J. E. (ed.). *Defining Hinduism: A Reader*. New York: Routledge, 2005.

LONIGAN, Paul R. *The Druids: Priests of the Ancient Celts*. Westport: Greenwood Press, 1996.

MAAS, Paul. *Textual Criticism*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

MACCULLOCH, John Arnott. *The Religion of the Ancient Celts*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1911.

MACKENNA, Stephen and B. S. Page (trs.). *The Six Enneads by Plotinus*. London: P. L. Warner Publisher, 1917-30.

MACNULTY, Kirk W. *A Maçonaria: Símbolos, Segredos, Significado*. São Paulo: WMFMartins Fontes, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MANACORDA, Mario A. *História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

MANN, Gurinder Singh. *The Making of Sikh Scripture*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2001.

MARINATOS, Nanno and Robin Hagg (eds). *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London/New York: Routledge, 1995.

MARTIN, Luther H. *Hellenistic Religions: An Introduction*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.

MARTIN, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

MARTÍNEZ, Florentino G. (tr.) *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English.* Leiden/Grand Rapids: E. J. Brill/W. B. Eerdmans, 1996.

MAZET, Edmond. *Freemasonry and Esotericism* em *Modern Esoteric Spirituality*, Jacob Needleman

and Antoine Faivre (eds.), New York: Crossroad, 1995, p. 248-76).
McAULIFFE, Jane D. *Christians in the Qur'an and Tafsir* em *Muslin Perceptions of Other Religions*. Jacques Waardenburg (ed.). Oxford/New York: Oxford University Press, 1999, p.105-21.
McCARTER Jr., Peter K. *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible.* Philadelphia: Fortress Press, 1986.
McGRATH, Alister & Joanna. *O Delírio de Dawkins: Uma Resposta ao Fundamentalismo Ateísta de Richard Dawkins*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2007.
McLEOD, Hugh and Werner Ustorf (eds.). *The Decline of Christendon in Western Europe, 1750-2000.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
McNAMARA, Patrick. (ed.) *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. London/Westport: Praeger Publishers, 2006.
MEAD, George R. S. (tr.) *Pistis Sophia*. London: J. M. Watkins, 1921.
METZGER, Bruce M. and Bart D. Ehrman. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. London/New York: Oxford University Press, 2005.
MOORE, Charles A. and S. Radhakrishnan (eds.). *A Sourcebook in Indiam Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
MÜLLER, F. Max (ed.) *Sacred Books of the East*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.
50 volumes:
1, 15 – *The Upanishads*, tr. Max Müller

2, 14 – *The Sacred Laws of the Aryas*, tr. Georg Bühler
3, 16, 27, 28, 39, 40 – *The Sacred Books of China*, tr. James Legge
4, 23, 31 – *The Zend-Avesta*, tr. James Darmesteter & L. H. Mills
5, 18, 24, 37, 47 – *Pahlavi Texts*, tr. E.W. West
6, 9 – *The Quran*, tr. E. H. Palmer
7 – *The Institutes of Vishnu*, tr. J. Jolly
8 – *The Bhagavad Gita*, tr. K. T. Telang
10 – *The Dhammapada*, tr. F. M. Muller
11 – *Buddhist Suttas*, tr. T. W. Rhys Davids
12, 26, 41, 43, 44 – *The Shatapatha Brahmana*, tr. J. Eggeling
13, 17, 20 – *Vinaya Texts*, tr. T. W. Rhys Davids & H. Oldenberg
19 – *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*, tr. Samuel Beal
21 – *The Saddharma Pundarika*, tr. H. Kern
22, 45 – *Jaina Sutras*, tr. H. Jacobi
25 – *The Laws of Manu*, tr. Georg Bühler
29, 30 – *The Grihya Sutras*, tr. H. Oldenberg & F. M. Muller
32, 46 – *Vedic Hymns*, tr. F. Max Muller & H. Oldenberg
33 – *The Minor Law Books*, tr. J. Jolly
34, 38 – *The Vedanta Sutras* (with *Shankara* commentary), tr. G. Thibaut
35, 36 – *The Questions of King Milinda*, tr. T. W. Rhys Davids
42 – *Hymns of the Atharva Veda*, tr. M. Bloomfield
48 – *The Vedanta Sutras* (with *Ramanuja's Sri Bhashya*), tr. G. Thibault
49 – *Buddhist Mahayana Texts*, tr. E. B. Cowell, F. M. Müller & J. Takakusu
50 – *Index* by M. Winternitz.

MÜLLER, Rainer. *As Primeiras Universidades* em *A Ciência na Idade Média* (Scientific American – História nr. 01), São Paulo, sem data, p. 34-9.
MURRAY, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*. Boston: The Beacon Press, 1951.
NANDA, Meera. *Breaking the Spell of Dharma: Case for Indian Enlightment*. Bombay (Mumbai): Economic and Political Weekly, July 07, 2001, disponível em:

www.sacw.net/DC/CommunalismCollection/ArticlesArchive/MeeraNandaJuly2001.
NASH, Henry S. *History of the Higher Criticism of the New Testament*. New York/London: The Macmillan Company, 1900; reprint: Kessinger Publishing, 2010.
NEEDLEMAN, Jacob and Antoine Faivre (eds.). *Modern Esoteric Spirituality*. New York: Crossroad Publishing Company, 1995.
NEUSNER, Jacob. *Introdução ao Judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004.
NEWTON, Joseph Ford. *The Builders: A Story and Study of Masonry*. Cedar Rapids: The Torch Press, 1914.
NIETZSCHE, Friederich W. *O Anticristo: Maldição do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil, 1996.
NICHOLSON, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1914.
____________________*Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
NIELSEN, Kai. *Philosophy & Atheism: In Defense of Atheism*. Buffalo: Prometheus Books, 1985.

NORMAN, Richard. *On Humanism*. London/New York: Routledge, 2004.
NUMBERS, Ronald L. and David C. Lindberg (eds.) *God & Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*. Los Angeles: University of California Press, 1986.
NYE, Malory. *Religion: The Basics*. London/New York: Routledge, 2003.
OLIVELLE, Patrick. (tr.) *The Dharmasutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama*, *Baudhayana and Vasistha*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
________________ (tr.) *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2005.
O'MEARA, Dominic. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendom Press, 1995.
OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
PAGET, James C. *Quests for the Historical Jesus* em *The Cambridge Companion to Jesus*. Markus Bockmuehl (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 138-55.
PALMER, E. H. (tr.) *The Qur'an (Sacred Books of the East, vol. 09)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
PALS, Daniel L. *Eight Theories of Religion*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2006 (2nd edition revised of *Seven Theories of Religion*).
PAREKH, Bhikhu. *Gandhi*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
PECOTCHE, Carlos B. G. *Logosofia, Ciência e Método: Técnica da Formação Individual Consciente*. São Paulo: Editora Logosófica, 1997.

PENNINGTON, Brian K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2005.
PERKINS, Pheme. *The Synoptic Gospels and Acts of the Apostles Telling the Christian Story* em *Cambridge Companion to the Biblical Interpretation*, John Barton (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 241-58.
PICK, Bernhard. *The Cabala: its Influence on Judaism and Christianity*. Chicago/London: The Open Court Publishing Company, 1913.
PIERUCCI, Antônio F. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
PIKE, Albert. *Moral and Dogma of the Ancient and Accept Scottish Rite of Freemasonry*. Charleston: Supreme Council of the Thirty-Third Degree, 1871.
PINKER, Steven. *The Evolutionary Psychology of Religion* em *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Patrick McManara (ed.). London/Westport: Praeger Publishers, 2006, vol. I, p. 01-9.
PIVA, Paulo J. de Lima. *Ateísmo e Revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2006.
PIVEN, Jerry S. *Buddhism, Death and the Feminine* em *The Psychology of Death in Fantasy and History*. Jerry S. Piven (ed.). Westport: Praeger, 2004, p. 37-70.
PROCTOR, James D. (ed.) *Science, Religion and the Human Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
RADHAKRISHNAN, S. *The Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1974.

RAO, Goparaju R. (Gora) *Positive Atheism*. Vijayawada: Atheist Center, 1978.

___________________ *The Need of Atheism*. Vijayawada: Atheist Center, 1991.

____________________ *Atheism: Questions and Answers*. Vijayawada: Atheist Center, 1992.

RAPHALL, M. J. and D. A. de Sola (trs.). *Eighteen Treatises from the Mishna*. London: Sherwood, Gilbert and Piper, Paternoster Row, 1843.

RHYS-DAVIDS, T. W. and William Stede. *Pali-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997.

RIDGEON, Lloyd. (ed.) *Major World Religions: From their Origins to the Present*. London: RoutledgeCurzon, 2003.

RIORDAN, Suzanne. *Channeling: A New Revelation?* em *Perspectives on the New Age*, James Lewis (ed.). Albany: State University of New York Press, 1992, p. 105-26.

RISHELL, Charles W. *The Higher Criticism: An Outline of Modern Biblical Study*. Cincinnati/New York: Cranston & Curts/Hunt & Eaton, 1893; reprint: Charleston: BiblioBazaar, 2008.

ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

ROBINSON, James M. (ed.) *A Biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo: Madras Editora, 2007.

ROBINSON, Jennifer. *Scientology* em *Odd Gods: New Religions and the Cult Controversy*. James R. Lewis (ed.). Amherst: Prometheus Books, 2001, p. 379-82.

ROBINSON, Neal. *Islam: A Concise Introduction*. London/New York: RoutledgeCurzon, 2003.

RODKINSON, Michael L. (tr.). *The Babylonian Talmud*. Boston: The Talmud Society, 1903-18.

ROSEN, Jeremy. *Understanding Judaism*. Edinburg: Dunedin Academic Press, 2003.
RUSSELL, Bertrand. *Por Que Não Sou Cristão*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
RUSSELL, Colin A. *The Conflict of Science and Religion* em *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. G. B. Ferngren (ed.). New York: Garland Publishing, 2000, p. 12-6.
SANTUCCI, James. *Theosophy and the Theosophical Societies* em *Odd Gods: New Religions and the Cult Controversy*, James R. Lewis (ed.). Amherst: Prometheus Books, 2001, p. 270-89.
SCHOLEM, Gershom. *The Origins of Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
_________________*As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.
SCHMIDT, Frieder. *Do Pergaminho ao Papel* em *A Ciência na Idade Média*. História 01 – Scientific American, São Paulo, sem data, p. 90-3.
SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2004.
SHAFER, Byron E. (org.) *As Religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2002.
SHACKLE, Christopher. *Sikhism* em *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations,* Linda Woodhead (ed.). London/New York: Routledge, 2002, p. 70-85.

SHARMA, Arvind (ed.). *Today's Woman in World Religions*. Albany: State University of New York Press, 1994.

SHATTUCK, Cybelle. *Hinduism*. London: Routledge, 1999.

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1975.

SINGER, Margaret T. *Cults in Our Midst*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003.

SINGER, Simeon (tr.). *The Standard Prayer Book*. New York: Bloch Publishing Company, 1915.

SKJAERVO, P. Oktor. *An Introduction to Manicheism*. Iranian Studies at Harvard University. e.text: www.fas.harvard.edu/~iranian/manicheism/manicheism_I_intro.pdf, 2006a.

________________ *Introduction to Zoroastrianism*. Iranian Studies at Harvard University. e-text: www.fas.harvard.edu/~iranian/zoroastrianism/zorocomplete.pdf, 2006b.

SMART, Ninian. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SMITH, Brian K. *Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism* em *Defining Hinduism*. J. E. Llewellyn. (ed.) New York: Routledge, 2005, p. 102-24.

SMITH, George H. *Why Atheism?* Amherst: Prometheus Books, 2000.

SMITH, Jane I. *Women in Islam* em *Today's Woman in World Religions*, Arvind Sharma (ed.), Albany: State University of New York Press, 1994, p. 303-25.

SMITH, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago/London: Chicago University Press, 1982.
SMITH, Wilfred C. *The Meaning and End of Religion*. Ninneapolis: Fortress Press, 1991.
SNOW, Robert L. *Deadly Cults: The Crimes of the True Believers*. Westport: Praeger, 2003.
SOLOMON Norman. *Judaism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
STAPLES, Ariadne, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*. London/New York: Routledge, 1998.
STARK, Rodney. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang, 1987.
STAVISH, Mark. *Freemasonry: Rituals, Symbols & History of the Secret Society*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2007.
STEINSALTZ, Adin. *The Essential Talmud*. New York: Basic Books, 1976.
STOUT, Chris E. (ed.) *The Psychology of Terrorism: Theoretical Understandings and Perspectives, volume 3*. Westport: Praeger, 2002.
STUCKRAD, Kocku von. *História da Astrologia: da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Editora Globo, 2007.
STUTLEY, Margaret. *Shamanism: A Concise Introduction*. London/New York: Routledge, 2002.
SUZUKI, D. T. *Manual of Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1960.
____________*Essays in Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1961.
TAKACS, Sarolta A. *Vestal Virgins, Sibyls and Matrons: Women in Roman Religion*. Austin: University of Texas Press, 2008.

TALIAFERRO, Charles. *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford/Malden: Oxford University Press, 1998.

TANSELLE, G. Thomas. *A Rationale of Textual Criticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

TAYLOR, Mark C. (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The Chicago University Press, 1998.

TOV, Emanuel. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 1999.

TRIPOLITIS, Antonía. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002.

UMANSKY, Ellen M. *Feminism and the Reevaluation of Women's Role Within American Jewish Life* em *Women, Religion and Social Change*. Yvonne Y. Haddad and Ellison B. Findly (eds.). Albany: State University of New York Press, 1985, p. 477-94.

UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. New York: Dover Publications, 2002.

URBAN, Hugh B. *Tantra: Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2003.

_______________ *The Church of Scientology: A History of a New Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

VAGANAY, Léon. *An Introduction to New Testament Textual Criticism*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991 (2nd edition rev. and updated by C.B. Amphoux and J. Heimerdinger).

VAN NESS, Peter H. (ed.). *Spirituality and the Secular Quest*. New York: Crossroad Publishing, 1996.
VAN VOORST, Robert. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids/Cambridge: W. B. Eerdmans, 2000.
VERKAMP, Bernard J. *The Evolution of Religion: A Re-Examination*. Scranton: University of Scranton Press, 1995.
VERMES, Geza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books, 2004.
VIDYABHUSANA, S. C. *A History of Indian Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
VIVEKANANDA, Swami. *Raja Yoga*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1982.
____________________ *O Que é Religião*. Rio de Janeiro: Lotus do Saber Editora, 2004.
WAARDENBURG, Jacques (ed.). *Muslin Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
WADDELL, L. Austine. *Tibetan Buddhism*. New York: Dover Publications, 1972.
WADUD, Amina. *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspertive*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
WAITE, Arthur E. *The Pictorial Key to the Tarot*. London: W. Rider, 1911.
WANG, William. *Escrever com arte, literalmente* em *China: O que Explica este Novo Império Antigo*. Biblioteca Entre Livros, Edição Especial nr. 05, São Paulo: Duetto Editorial, sem data, p. 50-5.
WARRAQ, Ibn. *Why I am not a Muslim*. Amherst: Prometheus Books, 1995.

_____________ (ed.). *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam’s Holy Book*. Amherst Prometheus Books, 1998.
_____________ (ed.). *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst: Prometheus Books, 2000.
WASSERSTROM, Steven M. *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranus*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
WAYMAN, Alex and F. D. Lessing. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. New York/Delhi: Samuel Weiser/Motilal Banarsidass, 1980.
WEBER, Renée and Emily B. Sellon. *Theosophy and the Theosophical Society* em *Modern Esoteric Spirituality*. Antoine Faivre and Jacob Needleman (eds.), New York: Crossroad, 1995, p. 311-29.
WHITE, Andrew D. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: D. Appleton and Company: 1896/1914 (reprint: New York: Cosimo Books, 2009).
WHITTAKER, Thomas. *The Neo-Platonists: A Study in the History of Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
WILGES, Irineu. *Cultura Religiosa: As Religiões do Mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
WILHELM, Richard. *Confucius and Confucianism*. London: Routledge & Kegan Poul, 1972.
WILMSHURS, W. L. *The Meaning of Masonry*. London: P. Lund, Humphries & Co, 1922.
WINTERNITZ, Maurice. *A History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
WITZEL, Michael, Steve Farmer, Richard Sproat and. *The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization*. Eletronic

Journal of Vedic Studies (EJVS), vol. 11 nr. 02: 2004, p. 19-57: http://www.ejvs.laurasianacademy.com/ejvs1102/ejvs1102article.pdf.

WOODHEAD, Linda (ed.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London/New York: Routledge, 2002.

WOODROFFE, John. *Principles of Tantra*. Madras (Chennai): Ganesh & Company, 1978.

WOODS, Richard. (ed.) *Understanding Mysticism*. Garden City: Image Books, 1980.

YAO, Xinzhong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

YATES, Frances A. *The Rosacrucian Enlightenment*. London/New York: Routledge, 2002.

YELLE, Robert A. *Explaining Mantras: Ritual, Rhetoric and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*. London/New York: Routledge, 2003.

YI-JIE, Tang. *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*. Peking/Washington: The University of Peking/The Council for Research in Values and Philosophy, 1991.

YOUNG, Katherine K. *Women in Hinduism* em *Today's Woman in World Religions*. Arvind Sharma (ed.). Albany: State University of New York Press, 1994, p. 77-135.

YOSHINORI, Takeushi. (org.) *A Espiritualidade Budista*. São Paulo: Editora Perspectiva. Vol I: 2006, Vol. II: 2007.

ZAEHNER, R.C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putman's Sons, 1961.

ZENOS, Andrew C. *The Elements of Higher Criticism*. New York/London: Funk & Wagnalls Company, 1895; reprint: Charleston: BiblioBazaar, 2009.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

ZUCKERMAN, Phil. *Society Without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment.* New York: New York University Press, 2008.